



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

TESIS DOCTORAL

LA DIGNIDAD HUMANA, CONTRARIA A LA PROSTITUCIÓN

*Consideraciones jurídico-filosóficas
y propuestas legales de acción*

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES**

Álvaro de la Torre Gil

Directora: Prof^a Dra. María Lacalle Noriega

2017

*Con mi expreso agradecimiento a los **Profesores María Lacalle Noriega y Salvador Antuñano**, por su confianza, sus buenos consejos, su apoyo cercano, y fundamentalmente, su gran calidad académica y personal*

*Dedicado a mi **familia**, por su inestimable ayuda a lo largo de mi vida, sin la cual no sería hoy quien soy, ni habría podido lograr nada de lo que he logrado. Con agradecimiento infinito*

*Manifiesto mi agradecimiento a la **Universidad Francisco de Vitoria**, por la oportunidad académica y profesional que me ha brindado. Manifiesto mi absoluta intención de servir a su labor docente e investigadora y a su misión*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. P. 5

UN APUNTE SOBRE LA METODOLOGÍA Y OBJETO DE LA TESIS. P. 8

I. UN PUNTO DE PARTIDA: LA ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA. P. 14

A. ALGUNAS CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS. P. 14

1. EL CUERPO Y LA PROSTITUCIÓN. P. 16

2. EL CUERPO “POSESIÓN” VS. PARTE CONSTITUTIVA, INTEGRADA E INDISOCIABLE DE LA PERSONA. P. 22

3. LA APROPIACIÓN Y MERCANTILIZACIÓN DEL CUERPO. P. 35

B. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE SEXUALIDAD Y AFECTIVIDAD. P. 40

1. PLANTEAMIENTO GENERAL. P. 40

2. ÉTICA EN LA SEXUALIDAD. P. 64

3. UNA ESPECIAL VIVENCIA DE LA SEXUALIDAD EN LA MUJER. P. 74

II. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA. P. 77

A. UN CAMBIO DE PARADIGMA: FRENTE A LA APROPIACIÓN, LA CONSIDERACIÓN DE LA DIGNIDAD. P. 77

1. PLANTEAMIENTO GENERAL. P. 77

2. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA, COMO FUNDAMENTO DE LA DIMENSIÓN MORAL. P. 95

3. EL HOMBRE: SER RELACIONAL, SER DE ENCUENTRO. P. 102

B. ALGUNAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS. P. 116

1. FRENTE A LA APROPIACIÓN, LA PREOCUPACIÓN POR EL ROSTRO DEL OTRO. EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS. P. 116

2. LA CONCEPCIÓN DE LA DIGNIDAD SEGÚN KANT: TOMAR AL OTRO COMO FIN Y NO COMO MEDIO. P. 125

3. RESPETO A LA DIGNIDAD. ESPECIAL REFERENCIA A K. LARENZ. P. 139

C. SOBRE AUTONOMÍA Y DIGNIDAD. P. 143

1. PLANTEAMIENTO GENERAL. P. 143

2. DIGNIDAD HUMANA Y ÉTICA PÚBLICA. LA CONSAGRACIÓN
CONSTITUCIONAL DE LA DIGNIDAD. P. 153

3. EJEMPLOS DE LÍMITE A LA AUTONOMÍA CON BASE EN LA DIGNIDAD: EL
CASO DEL LANZAMIENTO DE ENANOS Y EL CASO DEL 'PEEP-SHOW'. P. 162

III. ESTUDIO SOBRE LA LEGISLACIÓN SOBRE PROSTITUCIÓN. P. 169

A. LA LEGISLACIÓN SUECA. P. 169

1. FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-JURÍDICOS QUE INFORMAN LA LEGISLACIÓN
SUECA. P. 169

2. EL CONTENIDO DE LA LEGISLACIÓN SUECA Y SU EFECTIVIDAD. P. 175

3. LAS CRÍTICAS A ESTA LEGISLACIÓN. P. 182

B. EL CASO ESPAÑOL. P. 184

1. UN ENFOQUE SOBRE LA PROSTITUCIÓN EN ESPAÑA. P. 184

2. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL Y LA
JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. P. 190

3. ARGUMENTOS EN EL DEBATE SOBRE LA PROSTITUCIÓN Y LA DIGNIDAD. P.
205

4. NORMATIVAS EN EL ÁMBITO MUNICIPAL QUE RESTRINGEN LA
PROSTITUCIÓN. P. 210

C. UNA PROPUESTA DE *LEGE FERENDA* SOBRE LA PROSTITUCIÓN EN ESPAÑA. P.
220

CONCLUSIONES. P. 227

BIBLIOGRAFÍA. P. 232

ANEXO. P. 240

INTRODUCCIÓN

“La negación de la dignidad humana desacredita el valor de cualquier causa que necesite de esa negación para confirmarse”
Zygmunt Bauman, “Amor líquido”

Es conveniente recordar unas sabias palabras de Zygmunt Bauman, que nos dan una medida de la motivación de esta tesis: *“en nuestro mundo, la perfección no puede imponerse por ley. No es posible imponer la virtud y tampoco se puede convencer al mundo de que adopte una conducta virtuosa. No podemos hacer que el mundo sea amable y considerado con los seres humanos que lo habitan, ni que se adecue a los sueños de dignidad que anhelamos. Pero hay que intentarlo. Y uno lo intenta”*¹. Me sumo a este concreto planteamiento de Zygmunt Bauman, y aun sabedor de que las conductas virtuosas no pueden imponerse por ley, pretendo que la dignidad de la persona sea reivindicada y protegida, frente a una actividad como la prostitución, que, según argumento en esta tesis, es contraria a la dignidad de la persona. Reflexiones como ésta pretenden, modestamente, y pueden, llamar la atención sobre el menoscabo de la dignidad de las personas prostituidas y contribuir a un debate social sobre este tema, con la pretensión de dar argumentos y aportar razones en favor de una legislación que, lejos de reconocer y regular la prostitución como “un trabajo más”, enfrente el problema desde una perspectiva desincentivadora del “consumo” de prostitución y de protección y alternativas para las personas prostituidas, desde una legítima consideración de esta actividad, la prostitución, como contraria a la dignidad de la persona.

Igualmente, la presente tesis doctoral se presenta desde la convicción de la necesidad de seguir reforzando la investigación en el ámbito de la dignidad humana, un ámbito que ha sido prolijo en bibliografía en el tiempo reciente², para elaborar una argumentación

¹ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 113

² Son muchas las monografías y obras temáticas sobre la dignidad humana en su perspectiva filosófico-jurídica editadas de un tiempo reciente a esta parte. Sin afán de exhaustividad, citaremos algunas como la dirigida por el prof. Chueca, editada en el CEPC, *“Dignidad humana y derecho fundamental”*, o el interesante artículo de la Profª C. Tomás-Valiente, editado en la Revista Española de Derecho Constitucional en 2014, con el título de *“La dignidad humana y sus consecuencias normativas en la*

jurídico-filosófica que muestre el contenido y fundamentos de la propia dignidad humana, sitúe al respeto a esta dignidad como pilar de una ética universal, y muestre lo contrario que es a este principio la actividad de la prostitución para la propia persona.

La investigación universitaria puede aportar resultados de interés para la sociedad en diversos campos del conocimiento, y en el de la Filosofía del Derecho se quiere realizar con la presente tesis una aportación para reforzar la consideración de la dignidad humana como algo de lo que la persona no puede despojarse, y elaborar un *corpus* argumentativo con pretensión de validez general que dé fundamento a medidas legales que aborden la realidad de la prostitución en un sentido restrictivo y no legalizador de la misma, por considerarla esencialmente contraria a la dignidad de la persona.

La reflexión sobre la dignidad humana es especialmente necesaria en el contexto social actual, marcado por un cierto relativismo moral. Aun siendo el concepto de dignidad cuestionado por diversos sectores, que ven en él una expansión de cierta moral, considero necesario poner en valor el contenido y el fundamento del concepto de dignidad, que se encuentra juridificado en las constituciones de los Estados de nuestro entorno y con los que nos une una cultura jurídica común que bebe de unas mismas fuentes y tiene las mismas raíces. Es conveniente recordar que numerosos autores, y también lo muestran así los textos de numerosas declaraciones de derechos, sitúan el concepto de dignidad como base y fundamento de los derechos humanos, y por tanto requiere ser contrapuesto a día de hoy frente al fenómeno social de la prostitución.

Se hace especialmente necesario abordar este tema a la luz de la realidad de los hechos. La prostitución es un fenómeno que cuenta en España con altas tasas de “consumo”, como denunciaron en 2011 la Secretaría de Estado de Igualdad y la Asociación para la Prevención y Reinserción de la Mujer Prostituida (APRAMP), con motivo de la elaboración de una guía frente a la trata de personas para explotación sexual. En España se da la tercera mayor tasa de “consumo” de prostitución del mundo, sólo por detrás de Tailandia y Puerto Rico, según datos de Naciones Unidas y el Consejo de Europa. Esta realidad requiere una profunda reflexión, que no puede quedarse meramente en lo teórico,

argumentación jurídica: ¿un concepto útil?”, además de las varias obras sobre la dignidad publicadas por el Prof. Torralba Roselló, el Prof. Antonio Pelé, y en lengua inglesa, entre otras, destaca la interesante y completa obra colectiva editada por la Universidad de Cambridge con el título “*The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*”, editado por M. Düwell, J. Braarvig *et alii*.

sino que debe buscar vías legislativas de acción tendentes a atajar esta proliferación de comportamientos que suponen la cosificación de la persona y su reducción a mero objeto de consumo. La preocupación por las personas debe llevar a una profunda reflexión en este ámbito, para contribuir a las vías jurídicas de solución que restauren la dignidad del ser humano. Contra el fenómeno de la prostitución y la explotación sexual han alzado la voz todo tipo de organismos sociales y políticos, nacionales, internacionales, además de la Iglesia Católica, que, argumentando en el mismo sentido que esta tesis, considera un deber “*pedir la aplicación de leyes que protejan a las mujeres de la plaga de la prostitución y del tráfico de seres humanos*”, además de recordar la necesidad de “*suscitar una toma de conciencia general y pública sobre este grave problema*”, ya que la explotación sexual y la prostitución deben ser considerados formas modernas de esclavitud y “*actos de violencia que constituyen una ofensa a la dignidad humana y una grave violación de los derechos fundamentales*”³.

Este estudio pretende seguir este camino, partiendo de un estudio filosófico y antropológico de la dignidad humana que acabe desembocando en el plano jurídico, y que posteriormente aborde lo relativo a la prostitución en clave legal y jurisprudencial, para hacer propuestas de *lege ferenda* en nuestro país, que salvaguarden la dignidad de la persona y desincentiven, para evitar en la medida de lo posible, las conductas de prostitución, unas conductas que suponen la cosificación de la persona y una degradación de la sexualidad, una de las esferas más íntima de toda persona. Se avanza ya que este trabajo muestra una innegable preferencia por el denominado *modelo sueco* en cuanto al tratamiento legal del fenómeno, partiendo también de la concepción que subyace a tal modelo, de que la persona (habitualmente y mayoritariamente, la mujer, en el fenómeno de la prostitución) no puede considerarse un objeto comprable.

Pretendo con éste trabajo sumarme a un esfuerzo de reflexión colectiva sobre este problema social y que afecta a muchas personas, que es la prostitución. Probablemente haya sido el máximo exponente de esta reflexión social, hasta el momento, el “Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, aprobado por la Comisión Mixta de los derechos de la mujer y de la igualdad de oportunidades del

³ Documento “*Pastoral para la liberación de las mujeres de la calle*”, del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, de la Santa Sede. Puede consultarse este documento en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents_1/rc_pc_migrants_doc_2021_0605_linc-past-don-strada-findoc_sp.html

Congreso de los Diputados y el Senado, de 24 de mayo de 2007”. Esta ponencia parlamentaria, de gran exhaustividad, y que contó con una amplia variedad de cualificados ponentes, se mostró contraria a la regularización de las actividades de prostitución, por estimar que contradice valores constitucionales recogidos en los artículos 9, 10 y 14 de la Constitución española de 1978, argumentos que comparto plenamente.

UN APUNTE SOBRE LA METODOLOGÍA Y EL OBJETO DE LA TESIS

El objeto material del estudio será el fenómeno de la prostitución y la respuesta jurídica a esta realidad por medios legales, aunque no debe esperarse de este texto un análisis sociológico profundo de este fenómeno, ya que no es el objeto de la presente tesis el abordar el estudio de la prostitución desde esa perspectiva y con esa profundidad, algo ya realizado en otros estudios por otros autores para los que ese aspecto era el objeto fundamental. En el presente texto se pretenden extraer los elementos definitorios de la prostitución que afectan como tal a la persona por la propia naturaleza de esta práctica. También cobra entidad como objeto material de estudio el propio concepto filosófico-jurídico de la dignidad humana, por el esfuerzo de clarificar su fundamentación, contenido y alcance. De este modo, el abordaje del concepto de la dignidad de la persona no será meramente colateral, como mero objeto formal, sino que este concepto será en sí mismo un objeto de estudio, por su específica importancia y nuclearidad para este estudio. En cuanto al objeto formal, más específicamente, dejamos claro que la perspectiva desde la que se analizará el fenómeno de la prostitución será el de la dignidad humana, de modo que este concepto, a mi parecer, más allá de operar como objeto formal, por la entidad que tiene y que le concedemos en este estudio, cobra también entidad de objeto material. En este texto, el concepto filosófico-jurídico de la dignidad de la persona nos aporta un enfoque concreto sobre la temática a estudiar y condiciona la respuesta jurídica a esta realidad.

En cuanto a la metodología, haremos una breve disertación sobre lo aplicable a este caso. Conviene apuntar de inicio que esta tesis se encuadra, entre las disciplinas del conocimiento, en el campo de la Filosofía del Derecho, con aspectos más marcadamente

filosóficos, con algunas incursiones en la antropología, conexiones con la sociología o la psicología, y otros aspectos, como es lógico, más eminentemente jurídicos. Se trata de una tesis que busca la interdisciplinariedad para mejor abordar un aspecto social, como es el de la prostitución, poliédrico y complejo. Considero que tiene un valor este enfoque interdisciplinar más que uno estrictamente especializado en alguna disciplina, porque permite comprender mejor ciertas cuestiones que atañen a la persona, en el ámbito de la prostitución, y que inevitablemente se abordan y se comprenden mejor desde diversas perspectivas. Igualmente, esta tesis se detendrá a analizar algunos aspectos teóricos, y consideraciones de autores, con cierta profundidad, porque de este modo se entiende mejor el fundamento de lo que se aborda en ella. En este sentido, para comprender las consecuencias últimas y el significado profundo de la prostitución, se hace necesario hacer consideraciones, de mayor o menor extensión, sobre aspectos como la antropología, el sentido del cuerpo de la persona como dimensión integrada y no escindida, la psicología, la sexualidad humana vinculada a una afectividad más totalizadora, y detenernos también en el pensamiento de algunos autores que nos permiten profundizar en el significado de la dignidad personal. Todo ello, sin perjuicio de atender a la dimensión filosófica y jurídica nuclear que está en cuestión en esta tesis sobre la dignidad y la prostitución, también en lo relativo al Derecho positivo y a las políticas públicas para abordar este fenómeno.

Ciertamente, en el ámbito de la ciencia jurídica no es fácil delimitar con absoluta exactitud los aspectos metodológicos. Esa dificultad se pone de manifiesto en la obra colectiva editada por Christian Courtis, con el título *“Observar la ley. Ensayos sobre metodología de la investigación jurídica”*. Juan Antonio Cruz Parceró aborda en un interesante artículo⁴ algunos problemas sobre el tema del “método jurídico”: *“cuando se aborda el tema de la metodología jurídica la primera pregunta que debemos afrontar con seriedad es la de si existe un método jurídico. (...) cuando uno busca cuál es dicho método se encuentra cosas muy distintas o se decepciona de plano al no encontrar ningún método. (...) Otros autores asumen que el método jurídico es el método científico aplicado al derecho: el problema entonces es que con frecuencia asumen ingenuamente que existe sólo un método general de las ciencias”*⁵. Ciertamente, en la ciencia jurídica la

⁴ CRUZ PARCERO, J.A., “Los métodos para los juristas”, en COURTIS, CH., (ed.) *Observar la ley. Ensayos sobre metodología de la investigación jurídica*, Trotta, Madrid, 2006.

⁵ CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 17

metodología no queda restringida al método científico. El propio, y así denominado por varios autores, “método jurídico”, tiene sus particularidades⁶, puesto que para algunos, englobaría el método más científico de los métodos inductivos o deductivos, aunque para otros, consistiría en un método interpretativo (que en su interior puede abarcar un método teleológico, histórico, etc.). En la función del jurista, y fundamentalmente la del iusfilósofo, está el inferir principios subyacentes al ordenamiento jurídico, crear conceptos y reflexionar sobre valores jurídicos⁷, por ello, a nivel metodológico, no tiene por qué seguirse estrictamente un método jurídico apegado al paradigma científico o vinculado al positivismo, sino que puede tener conexión con valores. El prof. Cruz Parceró lo explica con meridiana claridad: *“metodológicamente, algunos juristas pueden partir de puntos diversos al positivista: al identificar qué es el derecho pueden incorporar algunos elementos valorativos y subordinar los criterios formales a ellos. Si, de ese modo, consideramos que conocer el derecho no consiste sólo en conocer las leyes, la jurisprudencia o la costumbre, sino además en hacer juicios de adecuación de ellos respecto a ciertos parámetros valorativos, contenidos morales, etc, entonces la identificación del Derecho se transforma en una tarea interpretativa compleja. Teorías como la de Ronald Dworkin⁸ serían un buen ejemplo de este tipo de actividad”*⁹. Estas líneas del prof. Cruz Parceró reflejan bien el interés de mi investigación, en el sentido de que, puesto que el Derecho ha de ser lo justo, y tiene una dimensión eminentemente social (*ubi societas ibi ius*), no puede estar desapegado de criterios valorativos y morales. A lo largo de mi disertación haré ver cómo el concepto de dignidad humana es, entre otras cosas, un criterio valorativo del Derecho (puesto que el Derecho ha de respetar y procurar respeto a la dignidad de las personas), y a su vez, el respeto a la dignidad de la persona se puede entender como un criterio ético universalizable. De modo que, a nivel metodológico, la defensa de la dignidad de la persona frente a un fenómeno como la prostitución no permite una consideración del Derecho absolutamente positivista y desapegada de unos mínimos contenidos éticos, antes al contrario, requiere de una consideración del Derecho atenta a consideraciones antropológicas (específicamente en esta cuestión de la prostitución, por lo relativo a la afectación de la persona a través de su cuerpo) y éticas.

⁶ Cfr. CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 17

⁷ Cfr. CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 20

⁸ Se hará referencia a este autor, Ronald DWORKIN, y sus teorías contenidas en diversas obras suyas: *“Justicia para erizos”*, *“Los Derechos en Serio”* y *“Ética privada e igualitarismo político”*, entre otras.

⁹ CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 22

Y es que hay principios y fines subyacentes en el Derecho como el del respeto a la dignidad humana que no pueden admitir, por la propia naturaleza personal de ese principio, desconocimiento o menoscabo en cuanto a la regulación jurídica. El respeto a la dignidad humana se infiere como principio general del Derecho por diversas vías. De entrada, por la naturaleza de la persona: ese respeto a su dignidad se convierte en condición necesaria para la persona, para su vida en condiciones dignas en la comunidad política, exigencia inexcusable. Se explicará en el texto de la tesis que el respeto de la dignidad del otro, al menos entendido en el sentido de la regla de oro: “no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”, es un contenido existente en numerosas culturas y religiones, que permite inferir que está vinculado con la naturaleza humana, palabra que no goza de aceptación en todos los sectores. El propio prof. Cruz Parceró, a quien venimos siguiendo para el desarrollo de la metodología, explica que *“el problema del método para hallar estos principios o fines se vuelve más complejo: algunos tratarán de utilizar algún tipo de método lógico-deductivo o inductivo, pero otros –como hemos visto- se basarán en métodos más complejos o dudosos, como la intuición o la deducción del derecho natural a partir de la naturaleza del hombre. Otros simplemente se limitarán a postular tales principios y fines sin mayor pretensión de justificarlos”*¹⁰. Avanzo que no será esta tesis la que postule principios y fines sin pretensión de justificarlos, y avanzo también que la deducción de principios a partir de la naturaleza del hombre, que a este autor citado le parece algo “complejo o dudoso”, bien argumentado y fundamentado, es una posibilidad perfectamente válida y certera y en este trabajo se utilizará y argumentará. Esta tesis se encuadra por tanto en un esfuerzo de reflexión sobre los fines del Derecho, los valores jurídicos, argumentando que el respeto a la dignidad de la persona es un fin capital del Derecho¹¹ y que la prostitución, y la legislación de regulación y tolerancia de esta práctica no hace sino menoscabar ese principio tan fundamental para la persona. Cumple así esta tesis con una de las funciones de la investigación en las ciencias jurídicas, que el prof. Cruz Parceró cataloga como *“el reflexionar sobre valores jurídicos, criticar y legitimar el Derecho”*, y que se sustancia en lo siguiente: *“los juristas pretendemos guiar nuestras actividades (nuestras interpretaciones de normas, las reconstrucciones, la elaboración*

¹⁰ CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 31

¹¹ Con razón Karl LARENZ, en su obra *“Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica”* (Civitas, 1985), habla del respeto recíproco como un principio general del Derecho. Es más, lo califica como “el principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación”, y vincula este respeto con el reconocimiento de la dignidad e indemnidad del otro. Vid. pp. 55-57.

de nuestras teorías, las justificaciones que hacemos, etc.) no sólo por el material normativo, sino por valores como la justicia, la equidad, la paz, la seguridad, que solemos considerar constituyen los fines del propio derecho. (...) Sus juicios pueden fundarse en los principios ético-jurídicos aceptados por el mismo ordenamiento, o tratarse de una crítica contra esos mismos principios o valores reconocidos y protegidos legalmente”¹². En este caso, mi argumentación trata de fundarse en esos principios ético-jurídicos del ordenamiento, como es el reconocimiento constitucional de la dignidad humana (art. 10.1 de la Constitución Española), para sostener sobre esos fundamentos la interdicción de legislación que permita el menoscabo de la dignidad por la prostitución, y desde luego refutando, de modo crítico, contra aquellas legislaciones que regulan, toleran la prostitución y por ello permiten, aun indirectamente, situaciones en las que la dignidad humana queda ensombrecida y menoscabada. El prof. Cruz Parceró recuerda en el artículo que venimos comentando una serie de criterios, en concreto cinco, que el Prof. Manuel Atienza, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, considera que la legislación debe cumplir. Sobre todo destacaré los dos últimos, rescatables para explicitar la motivación de este trabajo: *“Cuarto, una racionalidad teleológica, que busca el cumplimiento de fines sociales. Quinto, una racionalidad ética, que hace suyos una serie de valores que permiten justificar los fines. Una ley es irracional en este sentido si carece de legitimidad ética, ya sea que prescriba comportamientos inmorales, o porque no prescribe lo moralmente correcto o porque persigue fines ilegítimos (Atienza, 1997, 27-40 [“Contribución a una teoría de la legislación”, Civitas, Madrid, 1997]”*¹³. En estas palabras de Manuel Atienza hay un fundamento para entender como una legislación favorable a la legalización de la prostitución como una legislación que persigue fines ilegítimos, por ir contra una serie de fines establecidos en la Constitución Española, en primer término y hablando de ley positiva, y con mayor profundidad, por ir contra los dinanismos principales de la naturaleza humana, como se verá en el siguiente apartado respecto de la antropología.

Entrando más en concreto en la metodología particular aplicada a esta tesis, bien podríamos decir que la que mejor se adapta a la disertación que pretendemos hacer es la hipotético-deductiva. De entrada, se parte de la consideración del fenómeno de la prostitución en cuanto afectación del cuerpo, instrumentalización, daño físico y

¹² CRUZ PARCERO, J.A., *op. cit.*, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 37

psicológico, y consideración de la persona como objeto que renuncia a su indemnidad sexual, en contraposición con una consideración antropológica de la persona que nos dé los fundamentos necesarios para estimar que la persona no puede ser un objeto, que posee una dignidad, que no puede ser un sujeto escindido entre su dimensión psíquica y espiritual, y su dimensión corporal. En este sentido, se hace una prolija explicación del sentido personal de la sexualidad humana, un aspecto que no se puede obviar en un estudio cuyo objeto es un fenómeno social como la prostitución en el cual la sexualidad es un aspecto fundamental, y estamos hablando de una dimensión específicamente configuradora de la persona. No renunciamos a incorporar en ese estudio algunas consideraciones éticas sobre la sexualidad, en el entendido de que no puede merecer la misma consideración ética, y por ende, a efectos de legislación, la sexualidad vivida en clave de afectividad, entrega y complementariedad, que la sexualidad vivida en clave de conversión del otro en objeto.

Igualmente, la tesis tendrá un estudio de la dignidad de la persona desde un punto de vista de la ética, de la reciprocidad en el respeto, siempre teniendo la perspectiva del fundamento de la dignidad personal, y derivando de esto un reconocimiento constitucional y legal de la dignidad en el derecho positivo (de herencia kantiana en Europa), que, a mi parecer, sirve como canon axiológico de la legislación, y no debería permitir leyes que den carta de naturaleza al fenómeno de la prostitución dándole la pátina de una actividad “respetable” y un “trabajo” como “cualquier otro”.

En este punto llegamos a lo que sería la hipótesis principal del trabajo: que la prostitución es contraria a la dignidad de la persona. El tercer estadio de esta metodología sería la deducción de consecuencias o proposiciones más elementales a partir de esa hipótesis, que se sustanciaría en el análisis de las derivaciones del concepto de dignidad (no objetificación, no cosificación, indemnidad, autonomía, no violabilidad, etc), y como esos aspectos quedan afectados uno a uno por la prostitución y toda su problemática asociada. Y de este modo podemos confirmar que no es conforme con la dignidad humana, en un último estadio de análisis, con lo que se refuerza la propuesta de que la legislación no regularice la prostitución ni le dé carta de naturaleza y apueste, en particular, por lo que se ha venido a denominar el “modelo sueco”, que incorpora parte de esta argumentación, desde la perspectiva de que las personas no pueden ser objetos comprables para “satisfacer” pretendidas necesidades sexuales.

I. UN PUNTO DE PARTIDA: LA ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA

La antropología en esta tesis no será objeto de un estudio profundo y detallado, ya que no es el objeto central de este trabajo, pero se abordará como medio que nos aportará algunas consideraciones de fundamento sumamente útiles y necesarias para el objeto de esta tesis. Es absolutamente pertinente que, a la hora de abordar un fenómeno que compromete tanto a la persona como es la prostitución, donde se pone en juego su corporalidad, su sexualidad, su afectividad, su psicología, sus relaciones sociales... en definitiva, la persona entera, partiendo de su intimidad misma, hagamos una serie de consideraciones desde un punto de vista antropológico, que nos servirán de fundamento de otros aspectos posteriores y por otra parte, de canon de valoración de aspectos éticos, de dignidad, y más específicos relacionados con el concreto fenómeno de la prostitución.

Esta tesis pretende descender a los fundamentos, las bases, las motivaciones, las implicaciones, etc, de lo que tiene que ver con la prostitución. De modo que se hace necesario no quedarse en el mero fenómeno de la existencia de la prostitución y sus aspectos colaterales, sino ir a lo profundo de lo que supone para la persona esta práctica, para poder valorar con más criterio y efectividad su adecuación o no a un planteamiento de respeto por la dignidad de la persona.

A. ALGUNAS CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS

Para el aspecto que nos ocupa, nos es de interés hacer consideración sobre la antropología de la persona en cuanto a la corporalidad y su dimensión psíquica o espiritual de un modo integrado, no escindido. Es recurrente el debate histórico en la antropología filosófica entre las corrientes que defienden un dualismo antropológico alma – cuerpo, y las corrientes que defienden a la persona como una unidad dual en la que no hay escisión

entre lo espiritual y lo corporal. Sin duda, nos adscribimos a esta última corriente por entenderla verdadera y más cercana a la constatación de que la afectación en lo corporal tiene repercusión en el plano psíquico o espiritual, como se demostrará más adelante en el fenómeno de la prostitución.

Como afirma K. Wojtyla, la espiritualidad es “*principio de la unidad personal del hombre que es cuerpo*”. Es certera su consideración de que la persona, “*en el campo de nuestra experiencia integral se presenta como ‘alguien’ material que es cuerpo, y simultáneamente, el espíritu, la espiritualidad, la vida espiritual determina la unidad personal de este ‘alguien’ material. Justamente este hecho, el que la espiritualidad determine la unidad personal, y a la vez la entitativa, del hombre que es ‘cuerpo’, nos permite y nos exige ver en el ser del hombre una composición de espíritu y cuerpo (...)*”¹⁴. En cuanto a lo que se aparece, lo que se presenta en la realidad, es una unidad de estas dos sustancias, por eso dice Wojtyla que “*la experiencia fenomenológica no muestra directamente esta composición, sino que más bien evidencia la unidad del hombre como persona*”¹⁵. Este es el planteamiento que defendemos, la persona como una unidad dual y no como dos elementos escindibles.

Con algunas diferencias conceptuales y una terminología algo diferente, X. Zubiri plantea en el fondo una misma consideración sobre la unidad de la persona. Su planteamiento es de unidad, declarando que organismo y psique (nótese la diferencia en terminología) no tienen sustantividad propia, sino que la tiene la persona como tal. Zubiri especifica con rotundidad que “*el hombre, pues, no ‘tiene’ organismo ‘y’ psique como si uno de los términos fuera añadido al otro, sino que el hombre ‘es’ psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica. (...) Por eso pienso que no se puede hablar de una psique sin organismo. Por la misma razón, no puede hablarse de organismo humano sin psique*”¹⁶. El planteamiento es igualmente de unidad dual de la persona, de inescindibilidad del sujeto entre cuerpo y alma.

¹⁴ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, trad. de Rafael Mora, Palabra, 2ª edición, 2014, p. 270.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

1. EL CUERPO Y LA PROSTITUCIÓN

El fenómeno de la prostitución presenta diversas facetas y no es fácilmente aprehensible. Buscando una primera definición, algunos autores, más favorables hacia la consideración de la prostitución como un trabajo más, como pueda ser la profesora Maqueda Abreu, la definen con las notas características de “sexo”, “libremente pactado”, y “actividad económica diversificada en un mercado internacionalizado”¹⁷. Ciertamente es una consideración que ve el sexo, la sexualidad, y la corporalidad de la persona como algo instrumental. Se diferencia de otras corrientes críticas con la prostitución, muchas de ellas influidas por el feminismo, como por ejemplo, Kathleen Barry, en “The prostitution of Sexuality”, que consideran la prostitución como “*el ser humano reducido a un cuerpo, cosificado para servir sexualmente a otro, y haya o no consentimiento, una violación del ser humano ocurre*”¹⁸. Encontramos una definición de prostitución diametralmente distinta, en la que no se entiende el cuerpo como algo escindido de la persona, sino como una unidad, de ser humano, afectado en todo su ser por las afectaciones a la indemnidad corporal que conlleva la prostitución.

Estas consideraciones, que condicionan en gran medida la posición que se tome respecto a la reglamentación, abolición o prohibición de esta *actividad*¹⁹, tienen que ver con la consideración antropológica subyacente respecto del cuerpo de la persona.

Considero conveniente hacer una referencia a este aspecto, porque puede permitir entender la fundamentación, tanto de los discursos actuales favorables a la regularización o reglamentación, como también el fundamento para las tesis opuestas a ello, como se trata de ésta.

¹⁷ Cfr. MAQUEDA ABREU, M.L., *Prostitución, feminismos y derecho penal*, Comares, Granada, 2009, pp. 42 y ss.

¹⁸ BARRY, K., *The prostitution of sexuality*, New York University Press, 1995, p. 23

¹⁹ Nótese que se utilizará la palabra “actividad” como mero término para referirse a la prostitución, sin que deba deducirse de ello en este texto ninguna posición favorable a su consideración como “actividad económica” regularizable. Es un mero término para designarla.

En las posiciones favorables a la regularización, como pueda ser la de la profesora Elena Beltrán, de la Universidad Autónoma de Madrid, expresada de modo sintético en un artículo de opinión relativamente reciente en el diario El País del pasado agosto de 2015²⁰, y que aparecía suscrito por otros treinta profesores de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, y cuyo fondo argumental está muy en conexión con su artículo “Sexo, normas y mercados”²¹, se aprecia una argumentación recurrente consistente en considerar “*la prostitución como un trabajo*”, ya que, afirman, “*la ‘laboralización’ de esa actividad es lo que permitiría clarificar de una vez por todas que una prostituta no se vende ella misma, ni renuncia a su dignidad, si tal cosa pudiera hacerse, simplemente vende un servicio*”²². En esta afirmación hay tres elementos que a lo largo de esta tesis se rebatirán: el primero de ellos, que “*no se vende ella misma*”, el segundo, lo relativo a la dignidad, y lo tercero, que “*simplemente vende un servicio*”. Adelanto que a estos planteamientos me opondré, por entender que la prostitución no es un servicio.

La afirmación de que “*no se vende ella misma*” responde, en su fundamento, a una consideración de la persona como algo escindible entre su parte corporal, la dimensión física de la persona, de la dimensión espiritual o psíquica de ésta, incurriendo en un dualismo que descarta el considerar a la persona como un ser integrado, una *unidad*, en la que ambas dimensiones están perfectamente unidas y no son escindibles, a riesgo de desnaturalizar a la persona. La clave está en la inescindibilidad de la persona como tal y el pretendido ‘servicio sexual’, que por su propia naturaleza implica a toda la persona, por ser algo específicamente íntimo y afectivo como es la sexualidad. Ciertamente, no es lo mismo entender la cuestión desde la expresión “vender sexo” (como un producto o servicio), que “vender ‘el’ sexo” (parte del cuerpo): en la primera parecería que se vende un servicio, separado de la persona, un servicio individuado y diferenciable. Pero la segunda expresión probablemente sea más certera, al mostrar con mayor precisión cual es la realidad: más que un ‘servicio’, lo que se está ‘vendiendo’, en el sentido de ponerlo a disposición para su uso a cambio de contraprestación dineraria o en especie, es ‘el’ sexo, es decir, los genitales de la persona, la parte de su cuerpo involucrada en las relaciones sexuales, una parte muy importante de la dimensión corporal de la persona por la

²⁰ BELTRÁN, E., “Prostitución y ciudadanía”, artículo aparecido en el diario EL PAÍS, 25 de agosto de 2015. Disponible en http://elpais.com/elpais/2015/07/13/opinion/1436804511_049875.html

²¹ BELTRÁN, E., *Sexo, normas y mercados*, en Claves de Razón Práctica, nº 217, noviembre 2011

²² *Ibid.*

significación que tiene en la afectividad de todo ser humano. Esto muestra que no es un ‘servicio’ separable de la propia persona en cuanto a su ‘prestación’, antes al contrario, se trata de una práctica que compromete a la persona y a una dimensión, la sexual-afectiva, especialmente nuclear en todo ser humano, y configuradora de emociones y sentimientos.

Sobre si la prostitución puede considerarse ‘un trabajo como otro cualquiera’, será pertinente comentar la diferencia que existe entre la mera prestación de un servicio, para el cual se puede utilizar alguna parte del cuerpo, pero que no compromete a la persona ni le afecta psicológicamente, y una ‘actividad’ que por su propia naturaleza implica comprometer los órganos sexuales de la persona, su último reducto de intimidad corporal, y que conlleva indudablemente algún tipo de repercusión a nivel psicológico. El primer caso, lo que denominaríamos un trabajo o actividad económica ‘normal’, supone la prestación de un servicio cualquiera en el que esté implicada cualquier facultad racional o cualquier dimensión corporal de la persona (trabajo manual o de fuerza). Considero que hay una diferencia cualitativa entre ese caso, utilizando otras partes del cuerpo, frente a usar los órganos sexuales, íntimos, que tienen otro destino, su fin, su especificidad para lo afectivo-sexual (y no para lo mercantil), y su influencia en los sentimientos y emociones, que no deja indiferente la psique del sujeto (usar un pie o una mano no tiene la misma afectación psicológica para el sujeto que usar los órganos sexuales). Incluso en los trabajos o actividades profesionales en que se usa todo el cuerpo (por ejemplo, actores, bailarines de ballet, etc.), el sujeto no queda comprometido, ni alienado, ni queda afectada su dignidad, puesto que es una actividad artística, creativa, en la que el sujeto, toda su persona, tanto su cuerpo como su psique se conjugan en la representación, en la creatividad aplicada a la actividad. En la prostitución, al “cliente” no le importa la psique, la afectividad de la mujer prostituida, sólo su cuerpo y sus órganos genitales: se instrumentaliza a la persona buscando sólo esos órganos, que son cualitativamente diferentes de otros del cuerpo: otros órganos, manos, brazos, pie, etc, son las partes del cuerpo empleadas en las tareas habituales del hombre, y aquellas que le permiten su sustento. Los órganos sexuales sin duda tienen otra finalidad, afectivo-sexual y reproductiva, y en ese sentido, su consideración es distinta, incluso a nivel social: no son órganos “aceptados” socialmente para lograr un sustento. Son partes del cuerpo que se cubren por pudor (tiene un sentido: reservar esas partes para la intimidad, para algunas personas en concreto, etc).

Hay quien considerará que en otros trabajos se instrumentaliza igual a la persona que en la prostitución, porque se le usa como mera fuerza de trabajo. Así, cuando se hace referencia a la prostitución como una ‘actividad’ poco digna, hay quienes argumentan en contraposición que hay trabajos corporales poco creativos, repetitivos, que ponen en riesgo la salud, y que supuestamente serían, por tanto, ‘poco dignos’ –afirmación que no comparto en absoluto–: un mozo de almacén que simplemente descarga y mueve mercancías, un obrero de una fábrica que simplemente ensambla piezas mecánicamente en una cadena de montaje, un minero²³ ... pero incluso en esas situaciones, esos trabajos suponen una aplicación de las potencialidades de la persona y de sus capacidades, aunque no sean los más gratos y creativos. No comprometen elementos de la persona que por su propia naturaleza deban quedar *extra commercium*, como es la sexualidad. Los trabajadores son tratados, si se cumplen adecuadamente unas condiciones de trabajo razonables –que deben cumplirse, por otra parte–, como fines en sí mismos (como personas que deben quedar indemnes, que tienen una libertad y una dignidad a respetar), además de como medios de producción, dejando a salvo la exigencia kantiana de la dignidad de que se les tome no sólo como medios sino como un fin en sí mismos (que salva el concepto de dignidad de Kant y el imperativo categórico). Y considero que así es: el trabajador realiza su trabajo, pero mantiene su indemnidad corporal, sin prácticas

²³ K. WOJTYLA se plantea, a efectos discursivos, la misma cuestión: “¿Tenemos derecho a tratar a la persona como un medio y utilizarla como tal? (...) Tomemos, por ejemplo, la organización del trabajo en fábricas, o bien la relación del jefe con los soldados en el ejército (...)? ¿No se sirve el patrono del obrero, es decir, de una persona, para obtener los fines que él mismo se ha asignado? ¿No se vale un jefe de sus soldados (...)? Este mismo problema se nos presentará cuando tratemos de analizar las relaciones entre el hombre y la mujer, que constituyen toda la trama de las consideraciones de ética sexual (...). En las relaciones sexuales, ¿no es la mujer un medio de que se sirve el hombre para conseguir sus fines, fines que, por otra parte, se buscan en la vida sexual? Igualmente, por lo que a la mujer se refiere, ¿no es el hombre un medio que le permite alcanzar los suyos? (...) La persona no puede ser para otra solo un medio. La naturaleza misma de la persona, lo que ella es. La naturaleza misma de la persona, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrimos su doble carácter de sujeto que, al mismo tiempo que piensa, puede determinarse por sí mismo. En consecuencia, toda persona es, por su misma naturaleza, capaz de definir sus propios fines. Al tratarla únicamente como medio se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural. Evidentemente, es necesario exigir de la persona, en cuanto individuo racional, que sus fines sean verdaderamente buenos, porque tender hacia lo malo es contrario a la naturaleza racional de la persona. (...) Se trata aquí precisamente de buscar fines verdaderos, es decir, bienes verdaderos que serán los fines de la acción, así como de encontrar e indicar los caminos que conducen a ellos. (...) Este principio posee un alcance absolutamente universal. Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su Creador. De parte de Dios es, por lo demás, enteramente imposible, porque al dotar a la persona de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con esto toda posibilidad de reducirla a un instrumento ciego que sirve a los fines de otro”. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmidt, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015, pp. 33-35

invasivas sobre su cuerpo y su integridad, ni una afectación psicológica notable. El trabajador pone su fuerza de trabajo y obtiene su remuneración para su vida. Contribuye a un esfuerzo empresarial, y él queda indemne personalmente, más allá de la complicación, lo rutinario o lo cansado del trabajo. Nada se objeta en cuanto a consideración social a estas actividades. En cambio, en la prostitución, –y aquí viene una de las tachas de no ser una actividad conforme con la dignidad de la persona en los términos kantianos antes mencionados– la persona prostituida no es tratada como un fin en sí misma, sino como un mero medio para el consumo de otros, para la mera ‘satisfacción’ de otros, mediante una ‘actividad’ que no le deja indemne a nivel corporal, ya que esta ‘actividad’ –que no comparto en absoluto que pueda denominarse ‘trabajo’, y menos, ‘un trabajo como otro cualquiera’– supone una invasión corporal en aquel reducto especialmente íntimo y reservado que supone la sexualidad. La persona aquí no es fin en sí misma, no se la trata como tal, la ‘actividad’ tiene en su naturaleza profunda la nota esencial de utilizar a la persona como medio, como instrumento, de otro, alguien que la instrumentaliza para obtener un ‘placer’. Ahí creo que está la nota distintiva. En los trabajos antes mencionados, referidos en primer lugar, lo que constituye el objeto de la relación jurídica es la prestación de esa fuerza de trabajo, además de la creatividad o conocimiento que pueda haber por parte del trabajador. Así, el objeto de la relación, esa fuerza de trabajo o prestación debida, son indivisibles de la persona que los presta, y no comprometen a la persona en su intimidad corporal, y a su psicología. En cambio, en la prostitución, el objeto de la relación es propiamente la persona prostituida y lo que con ella quiera hacerse. Y afirmo que es ‘la persona’ en global, y no meramente su cuerpo, porque la dimensión corporal no puede separarse de la persona como tal. Ciertamente, los mal llamados ‘clientes’ de la prostitución, sólo buscan el cuerpo de la persona prostituida, sin importarles su dimensión psíquica y afectiva. Y algunas personas prostituidas querrían que la actividad sólo afectara a su cuerpo, pero inevitablemente la prostitución tiene efectos –negativos– sobre toda la persona. No hay que olvidar que, cuando en este contexto nos referimos al cuerpo, cabe hacer hincapié en que se trata fundamental y específicamente de los órganos sexuales en particular como objeto primordial de utilización y apropiación, además de utilizar en global el cuerpo de la persona prostituida (que en el fondo supone afectación de toda la persona), precisamente con una voluntad de apropiación, patrimonialización o posesión del cuerpo, y por ende, de la otra persona.

A este respecto, suele ser recurrente el debate sobre la consideración de la prostitución “como un trabajo como otro cualquiera”, argumentando que hay trabajos menos “dignos” incluso, en el sentido de que instrumentalizan también a la persona por ser mecánicos o arriesgados, o de poco reconocimiento social. Pero emplear a una persona como trabajador manual no es afectar su dignidad (lógicamente, en unas condiciones adecuadas de trabajo) puesto que no sólo se cuenta con él como medio, sino también como fin: su promoción, su sueldo, la consideración debida, miembro del proyecto, autorrealización... en cambio en la prostitución se tiene a la persona como mero medio, porque no se la tiene como fin: no se busca su fin, su dignificación social, su plenitud en lo sexual –que inevitablemente tendría gran conexión con lo afectivo-. No se busca esa plenitud, que es entender el fin de la persona en el aspecto sexual –que lleva a lo afectivo-, porque esencialmente se la concibe como medio para la satisfacción del sujeto que la compra. No se busca su promoción personal, ni profesional, ni su consideración social, etc... Todo esto más allá del hecho fundamental, que no por obvio es menos reseñable, más bien al contrario, de que para este trabajo tiene que afectar su integridad corporal, permitir la invasión de su intimidad y utilizar los órganos destinados a su vida afectiva, sexual y reproductiva, para comerciar con ellos.

Es recurrente la retórica de los discursos de legitimación de la regularización o laboralización de la prostitución bajo el pretendido argumento de que en esta actividad, las personas prostituidas sólo “venderían”, o implicarían, su cuerpo, su dimensión física y biológica, pretendidamente dejando a salvo su psique, su dimensión más espiritual o emocional, y dejando indemne, en definitiva, su persona. Estas consideraciones parecen argumentar que no hay comunicación entre ambas dimensiones de la persona, y que la dimensión corporal podría compartimentarse de un modo estanco. Pero esta posibilidad de escisión no parece responder demasiado bien a lo que se constata en la realidad. Como método, el Prof. Carlos Valverde pone de manifiesto que *“una fenomenología existencial que parta del yo psicológico para después trascenderlo y llegar al yo ontológico parece ser el método de investigación con mayores posibilidades de acceso a la realidad humana. (...) El yo psicológico es propiamente el conjunto de actos o vivencias que aparecen o pueden aparecer unidos, en el campo de una conciencia humana refleja”*²⁴.

²⁴ VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, vol. XVI, Edicep, 5ª ed., Valencia, 2013, p. 18.

Y los actos y las vivencias, están inevitablemente mediadas, “vividas”, por un cuerpo físico que es la dimensión de la persona que le proyecta en el mundo físico: ciertamente, como explica C. Valverde, *“captamos nuestro propio yo psicológico en una secuencia ininterrumpida de experiencias, sensaciones, recuerdos, ideas, afectos, emociones, temores, deseos, etc. Muchos de estos actos –no todos- se nos presentan perfectamente delimitados, pero en cualquier caso, reflejamente caemos en la cuenta de que son ‘nuestros actos’, los de un yo-sujeto personal. (...) Por eso decimos que los fenómenos psíquicos aparecen unificados en la propia conciencia psicológica de tal forma que el yo-sujeto es capaz de integrar todas sus vivencias en una unidad y totalidad o, si se prefiere, en una unidad sintética, ‘el yo es la expresión de una síntesis integral de nuestra actividad psíquica’²⁵, conciencia clara y distinta de un yo que unifica todas nuestras experiencias”²⁶*. Ciertamente, no parece muy plausible la argumentación de que los actos realizados con el cuerpo en las actividades de prostitución pueden disociarse de la parte psíquica de la persona y dejarla indemne.

2. EL CUERPO, “POSESIÓN” VS. PARTE CONSTITUTIVA, INTEGRADA E INDISOCIABLE DE LA PERSONA

La persona humana no se explica sólo en atención a su dimensión física y tangible. Hay otra dimensión constitutiva, y que no podemos dejar de considerar. X. Zubiri prefiere denominarlo con otra terminología, como es la de “organismo y psique”, que puede ser una denominación útil para este estudio (sin rechazarse otras denominaciones). Carlos Valverde explica que Zubiri *“prefiere hablar de ‘organismo y psique’ como subsistemas parciales del sistema total que es el hombre. Su psique es formal y constitutivamente ‘psique de’ este organismo, y el organismo es formal y constitutivamente ‘organismo de’ esta psique”²⁷*. Ciertamente, más allá de la denominación, lo importante es constatar la integración en una unidad sustancial de estas dos dimensiones –espiritual y material-, esa unidad es la persona, indisociable.

²⁵ G. DWELSHAUVERS, *Traité de Psychologie*, Paris, 1928, 650, citado por VALVERDE, C., *op. cit.*, p. 19

²⁶ VALVERDE, C., *op. cit.*, p. 18-19

²⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 47-65, citado por VALVERDE, C., *op. cit.*, p. 227

Creo acertadas las palabras de Carlos Valverde al explicar que la corporalidad de la persona es la proyección (o presencia) en el mundo físico de la dimensión espiritual y psíquica de la persona: *“son dos componentes de un ser uno y único, de una totalidad, de una naturaleza que es la persona. El hombre no puede ser reducido a cuerpo, como quieren los materialistas, ni tampoco el cuerpo debe contemplarse como una alienación del espíritu, como quiere el idealismo. Es, por el contrario, una síntesis perfecta de dos realidades que se funden en una única naturaleza y que juntas realizan todos los actos humanos: sentir, conocer, amar, decidir, hablar, reír, etc.”*²⁸. Efectivamente, la realización de los actos humanos nos hace ver con evidencia que hay una integración de una dimensión psíquica y una dimensión corporal, no escindidas, sino integradas. Por lo tanto, una consideración escindida de ambas dimensiones no corresponde a la realidad.

El Prof. R. Lucas llama la atención sobre un aspecto conexo con la argumentación anterior, que creo que es de interés: *“cuando vemos el cuerpo de un hombre no vemos un cuerpo, sino un hombre, porque el hombre no es sólo el cuerpo sino que, más allá del cuerpo, hay un alma, una psique, un espíritu, que hacen la unidad de la persona”*²⁹. En efecto, el cuerpo, como dimensión física, proyecta la interioridad de la persona, esa dimensión espiritual o psíquica. El cuerpo y sus manifestaciones, no son, en este sentido al que refiere R. Lucas, un mero conjunto de elementos físicos, sino que está invariablemente afectado por esa dimensión espiritual, que hace que lo que se nos muestre sea la persona en su integridad. Puede ser útil la conceptualización que hace R. Lucas de los términos “cuerpo” y “corporeidad”³⁰, en el sentido de que el primero de ellos no sería sino el “cuerpo-objeto”, la dimensión física, mientras que la “corporeidad” *“se refiere, en cambio, al cuerpo-sujeto, a la realidad humana corpórea considerada como un sujeto espiritual-corpóreo”*³¹. El cuerpo humano, entendido en el sentido de corporeidad de la persona, no como mero objeto físico, tenemos la experiencia de que es *“una forma espacial cargada de referencias a una intimidad”*³², expresión del Prof. Lucas que me parece acertada, porque en la evolución en el mundo físico de la corporeidad de la persona

²⁸ VALVERDE, C., *op. cit.*, p. 237

²⁹ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 315.

³⁰ Siguiendo la distinción de Max Scheler entre *Körper* (cuerpo) y *Leib* (cuerpo viviente, similar a la corporeidad, como reflejo exterior de una dimensión interior)

³¹ LUCAS, R., *op. cit.*, p. 313.

³² *Ibid.*, p. 315

se traslucen aspectos internos de la persona: las actitudes externas, lo que resulta visible de la persona mediante su cuerpo, está causado por su dimensión interior, espiritual, psíquica. Así, podemos coincidir con R. Lucas en que *“el cuerpo es expresión del ser”*³³.

En este sentido, la dimensión corporal de la persona, el cuerpo, como parte física, no debe entenderse como separado del resto de la entidad. Los planteamientos dualistas escinden lo corporal y lo espiritual del sujeto, considerando que la persona sería un resultado de combinaciones accidentales de estos dos elementos. Afirmamos por tanto la existencia del cuerpo como parte constitutiva de la persona e inescindible dentro de esta. La persona entera, en todas sus dimensiones, se expresa, se manifiesta en el cuerpo, por lo que no pueden considerarse acertadas las teorías que pretenden separar el cuerpo del resto de la persona, y que presentan al cuerpo como un compartimento estanco, de tal suerte que lo que le ocurra al cuerpo, pretendidamente, no le afectaría al resto de la persona.

Es habitual en el debate público sobre la prostitución escuchar el argumento de que las personas prostituidas “sólo venden su cuerpo”. Pero lo que afecta al cuerpo afecta a la persona como unidad que es. Esto se comprueba en numerosos testimonios de personas prostituidas. Si fuera posible, pretendidamente, esa compartimentación, las personas que han ejercido la prostitución no tendrían afectación psicológica alguna. Pero el efecto que causan las prácticas corporales de la prostitución hacia la psique de la persona es tal, que incluso se generan mecanismos de defensa psicológicos para tratar de evadir esos efectos, lo cual viene a corroborar esa afectación y esa imposibilidad de compartimentar el cuerpo separadamente y pretendidamente de un modo inocuo frente a la dimensión psíquica o espiritual de la persona. A efectos ejemplificativos, y sin perjuicio de que en capítulos posteriores de esta tesis se aborden con más extensión los nocivos efectos psicológicos sobre las personas que han ejercido actividades de prostitución, voluntaria o forzosamente, creo que es de interés traer a colación aquí con brevedad algunos argumentos.

Uno de ellos es, sin ir más lejos, el testimonio de una mujer danesa, Tanja Rahm, que ejerció la prostitución y que muestra esa necesidad por evadir la situación, dada la afectación psicológica que supone: *“mientras tú te tumbabas ahí, mi cabeza estaba*

³³ *Ibid.*, p. 317

siempre en otra parte. En algún sitio donde no tuviese que enfrentarme contigo acabando con mi respeto hacia mí misma, ni pasar 10 segundos pensando en lo que ocurría, o mirándote a los ojos”³⁴. Esa afectación, y la necesidad de tratar de evadirse y acudir a una pretendida disociación, es prueba de la unidad sustancial de cuerpo y espíritu que constituye la persona y de la afectación a lo psíquico de lo que le ocurre al cuerpo (a *sensu contrario*, si la realidad fuera la pretendida por las tesis dualistas, de un cuerpo y un espíritu separados, no habría ninguna afectación a lo psíquico por parte de lo que le acontece al cuerpo, y la persona no necesitaría acudir a mecanismos de defensa psicológicos para tratar de evadir esa afectación).

Otro testimonio que viene a corroborar esta afectación y la necesidad de un mecanismo de defensa de la persona ante esa situación, es el narrado en la obra “Propos élémentaires sur la prostitution”, de Annie Mignard: “*¿el cuerpo reacciona diferentemente cuando hay dinero de cuando no lo hay? ¿Se está menos enferma por eso? (...) ¿Menos expulsada de sí misma? ¿Dónde se puede ir a refugiarse cuando el lugar de tu cuerpo está ocupado por otro? ¿Cuándo ya no se tiene su espacio por dentro? Una prostituida decía ‘yo me reservo lo que hay por encima de los hombros’.* No salva gran cosa el pensar que estamos divididos en las partes bajas y en lo que es tuyo. Esta experiencia esquizoide, todas las prostitutas la viven como esquizoide. Y se salvan de la locura y de la muerte disociándose: disociando su carne de su yo, pretendiendo que ellas no están ahí mientras el cliente utiliza su carne. No sintiendo nada. No hay el menor vicio, no hay nadie”³⁵.

Con más claridad se ve la prueba de esto al conocer las serias afecciones psicológicas producidas por la prostitución. Una de ellas es el trastorno disociativo: “*para ciertas*

³⁴ Testimonio de Tanja Rahm recogido en la obra NORMA, C, y TANKARD REIST, M. (eds.), *Prostitution narratives*, Spinifex Press. NORMA, C, y TANKARD REIST, M. (eds.), *Prostitution narratives. Stories of survival in the sex trade*, Spinifex Press, North Melbourne (Australia), 2016 El extracto de la carta abierta de Tanja Rahm a los consumidores de prostitución puede leerse en el siguiente blog: <http://blogs.20minutos.es/el-blog-de-lilih-blue/2016/04/27/la-carta-de-una-puta-a-un-putero/>. Página web consultada el 14/7/2016.

³⁵ Testimonio recogido en MIGNARD, A. *Propos élémentaires sur la prostitution*. Les Temps Modernes, 1976 (traducción propia del francés). Este testimonio, junto con un interesante estudio psicológico sobre los efectos de la prostitución y las agresiones sexuales, se encuentra en el blog “*Sexisme et sciences humaines – Féminisme*”, ISSN 2430-5812. Este estudio, concordado con numerosas referencias científicas, lleva por título “*L’objectivation sexuelle des femmes: un puissant outil du patriarcat – les violences sexuelles graves et la dissociation. Partie 3: les violences sexuelles, des actes d’objectivation extrêmes et dissociant*” (La objetivación –cosificación– sexual de las mujeres: una herramienta poderosa del patriarcado –las violencias sexuales graves y la disociación. Parte 3ª: la violencia sexual, los actos de cosificación extremos y disociantes). Entrada publicada el 27 de febrero de 2015. Consultado el 14/7/2016.

*personas prostituidas, la disociación parece incluso ir más lejos: no se trata solamente de pensar en otra cosa, sino de vivir experiencias de disociación peritraumática, similar a la que experimentan las víctimas de violación. Estas experiencias incluyen fundamentalmente una desensibilización (al dolor y a las emociones), las impresiones de salir de su cuerpo, la pérdida de la noción del tiempo, o incluso la impresión de que el cuerpo no le pertenece. (...) La disociación, el hecho de no estar mentalmente presente, parece como una de las condiciones para mantenerse en la prostitución. Muchos otros trabajos confirman que el proceso de disociación está en el centro del acto prostitucional. Por ejemplo, un estudio de 2009 señala que las 14 mujeres prostituidas entrevistadas han tenido todas que disociarse para soportar los actos”³⁶. Este estudio aquí mencionado de 2009, es el de la Prof^a. Maddy Coy, de la London Metropolitan University, titulado “*This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*” (“Este cuerpo que no es el mío. La noción del cuerpo vivido, prostitución y (des)corporización”). Encontramos algunas ideas de gran interés en este estudio.*

Una de ellas es la del desapego al propio cuerpo (*‘disembodiment’*), algo que podemos entender como el rechazo, la falta de aprecio y de valoración del propio cuerpo, también concretada en la capacidad o la determinación de hacer valer un respeto al cuerpo –como dimensión física de la persona– que evite o descarte ciertas prácticas que pueden ser invasivas o lesivas para el propio cuerpo y su indemnidad, en este caso, sexual. El artículo de la Prof^a. Coy explica que el mayor grado de desapego al propio cuerpo se produce en las personas prostituidas que desarrollan esta actividad en las calles.

En su artículo, que tiene un contenido de gran interés para esta tesis, analiza los testimonios de catorce mujeres prostituidas, y extrae varias consecuencias, a la luz de esos testimonios y también de su conocimiento específico de la materia a razón de su profesión como terapeuta social (o similar) y su experiencia³⁷. Una de ellas es que “*las mujeres*

³⁶ Blog “*Sexisme et sciences humaines – Féminisme*”, ISSN 2430-5812. Este estudio, concordado con numerosas referencias científicas, lleva por título “*L’objectivation sexuelle des femmes: un puissant outil du patriarcat – les violences sexuelles graves et la dissociation. Partie 3: les violences sexuelles, des actes d’objectivation extrêmes et dissociant*” (La objetificación –cosificación– sexual de las mujeres: una herramienta poderosa del patriarcado –las violencias sexuales graves y la disociación. Parte 3ª: la violencia sexual, los actos de cosificación extremos y disociantes). Entrada publicada el 27 de febrero de 2015. Consultado el 14/7/2016.

³⁷ “*Catorce mujeres con trayectorias de haber pasado por los servicios sociales municipales, de edades entre los 17 y 33 años, participaron en entrevistas de narración de la historia de su vida, a las que tuve acceso por mi empleo como trabajador social (terapeuta) en un proyecto especializado para mujeres en la industria del sexo. Mi análisis aquí se enmarca en mi contacto cercano con cientos de mujeres y jóvenes*

experimentan la ontología de vender sexo como algo que les violenta, incluso cuando sienten que tienen un margen de acción”³⁸. Ciertamente, no ayuda a una adecuada comprensión del cuerpo como una parte indisoluble de la persona el clima social constatado por muchos autores³⁹, condicionado por la sexualización⁴⁰, la consideración de la mujer como objeto, y la imagen que ofrece la publicidad, ya que todo ello presenta al cuerpo como único elemento importante, y reduce a la persona a un mero cuerpo, a lo físico, dejando de lado toda la dimensión espiritual de la persona. De todo ello se desprende una reflexión interesante que hace la Prof^a. Coy citando a J. Wesely (“*Growing up sexualised: issues of power and violence in the lives of exotic dancers*”, publicado en la revista “Violence against women”, 8(10), 2002): “*en el núcleo de esto está la capacidad de la mujer de mantener la soberanía sobre el cuerpo que está inmerso en las normas socio-culturales – ‘el cuerpo de la mujer es un objeto de deseo (hetero)sexual en una cultura patriarcal’*, reforzado en múltiples niveles, como fue la imaginación visual en la pornografía, la prevalencia de la violencia sexual y la prerrogativa masculina de definir estéticamente los cuerpos femeninos ‘deseables’”⁴¹. Efectivamente, cierto tipo de

involucradas en la industria del sexo”. COY, M., *This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*, en “Feminist Theory”, vol. 10 (1), 2009, p. 64. Traducción propia del inglés

³⁸ COY, M., *This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*, en “Feminist Theory”, vol. 10 (1), 2009, p. 62. Traducción propia del inglés.

³⁹ La profesora Ana DE MIGUEL, en su obra “Neoliberalismo sexual” hace algunas reflexiones de interés: “La adolescencia significa, para muchas chicas, el comienzo de la desvalorización de sus cuerpos frente a los imposibles cánones de belleza de revista. Y con ello, en buena medida, el comienzo de la desvalorización de sus personas. La ley del agrado, en palabras de Valcárcel, o la tiranía de la belleza, en las de Naomi Woolf, se inscriben en sus cuerpos para mostrarles que tal y como son, son poca cosa, como si arrastraran una discapacidad física” (DE MIGUEL, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Ediciones Cátedra – Publicaciones de la Universidad de Valencia, Madrid, 2015, p. 68). También conviene reseñar esta otra reflexión: “En la actualidad, y desde espacios muy diversos, observamos una decidida y consciente voluntad por situar la sexualidad en un lugar cada vez más central de nuestra identidad y de nuestras vidas. Las prácticas sexuales han pasado a la luz de una manera tan abierta y pública (...). El sexo se ha convertido en un lugar común, tanto en la cultura popular como en la académica. (...) En segundo lugar, y en paralelo, el negocio del sexo patriarcal avanza de forma decidida y sistemática. La pornografía y la prostitución están ampliando sus mercados y entrando en la vida de los menores a través de la red, sin apenas oposición. El mercado se diversifica para que nadie quede fuera (...). Para que ningún trozo de cuerpo quede fuera del mercado”. (DE MIGUEL, A., *op. cit.*, 2015, pp. 121-123)

⁴⁰ El concepto de ‘sexualización’ está convenientemente desarrollado en el ‘Informe 2007 del grupo de trabajo de la Asociación Psicológica Americana sobre la sexualización de las chicas’, y encontramos una explicación detallada sobre él en la obra de SULLIVAN, R., y McKEE, A., *Pornography. Structures, agency and performance*, Polity, Cambridge (Reino Unido), 2015, pp. 104-105: Este proceso ocurre cuando el valor de una persona proviene de su atractivo sexual o comportamiento sexual, excluyendo otras características; cuando una persona tiene un estándar que iguala el atractivo físico con ser “sexy”; también cuando una persona está cosificada sexualmente, esto es, convertida en una ‘cosa’ para el uso sexual de otros, en vez de ver a la persona con la capacidad de acción independiente y con su capacidad de decisión; y/o cuando la sexualidad se impone de modo inapropiado a una persona. (Resumen y traducción propia del inglés).

⁴¹ COY, M., *This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*, en “Feminist Theory”, vol. 10 (1), 2009, p. 62. Traducción propia del inglés.

publicidad dirigida a hombres y que muestra a la mujer como un mero cuerpo deseable, y también la pornografía, contribuyen a crear un imaginario colectivo sobre la mujer reducida a un cuerpo instrumentalizable, cosificable, ignorando su dimensión personal y teniendo a la mujer por un mero objeto. Y el fenómeno de la prostitución, a nivel global y social, contribuye a instalar en el imaginario colectivo, especialmente de los hombres, que la mujer puede ser un mero cuerpo apropiable.

Tiene razón la profesora Ana de Miguel cuando considera que *“la prostitución afecta al imaginario de lo que es una mujer y lo que se puede esperar de ella, también a lo que se puede hacer con ella”*⁴². Coincido también con esta profesora cuando afirma que *“la práctica de la prostitución refuerza la concepción de las chicas/mujeres como **cuerpos** y trozos de cuerpos de los que es normal disponer y que ni siquiera suscitan el interés de preguntarse cómo o por qué están ahí. (...) Esta despersonalización de seres humanos, a veces muy jóvenes y en su mayoría inmigrantes de todas las etnias y países empobrecidos, supone, aparte de la inmoralidad que pueda significar, la reproducción activa de las identidades más arcaicas (...)”*⁴³. En efecto, esa concepción de la mujer como un mero cuerpo es la que fomenta la prostitución: al ‘cliente’, en su amplia mayoría, le importa únicamente la dimensión corporal de la persona. Así, ciertamente, se ‘despersonalizan’ los seres humanos, como afirma esta profesora, llegando a la consideración de la mujer prostituida como un mero objeto, negándose su condición de sujeto que es inherente a su propia condición de persona, no de mero cuerpo, por ello creo que es también de interés esta reflexión: *“la prostitución, como institución internacional y globalizada, se basa en sostener que todo hombre tiene ‘derecho’ a satisfacer su deseo sexual por una cantidad variable de dinero. A costa de quien sea, como sea y sean cuales sean las consecuencias. Si las familias de los países más desolados por la desigualdad y el sexismo venden a sus hijas, ese no es el problema de los clientes. Si las chicas han sido traficadas desde Somalia o Etiopía, no es ese el problema de los clientes. Ellas no son sujetos, son los **objetos**, las mercancías expuestas para que el comprador, el cliente, elija”*⁴⁴. En la prostitución, y para el cliente, sólo importa el ‘cuerpo’: la profesora Ana de Miguel utiliza ese término en varios pasajes de su obra *“Neoliberalismo sexual”*, dando a entender que

⁴² DE MIGUEL, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Ediciones Cátedra – Publicaciones de la Universidad de Valencia, Madrid, 2015, p. 169

⁴³ DE MIGUEL, A., *op. cit.*, p. 50.

⁴⁴ DE MIGUEL, A., *op. cit.*, p. 164.

los consumidores de prostitución no valoran otra cosa más allá de la dimensión corporal de las mujeres prostitutas⁴⁵.

Volviendo al estudio de la profesora Maddy Coy, es interesante reseñar que el mecanismo psicológico de disociación como vía de evasión frente a la afectación causada por la prostitución, podría ser cualitativamente distinto, según apunta esta profesora, en el caso de prostitución ejercida en la calle⁴⁶. Según afirma, los patrones de sensación de desapego o rechazo al propio cuerpo (“disembodiment”) son distintos entre las mujeres prostitutas en las calles o en locales: *“los temas de las narrativas e imágenes creadas por las mujeres vendiendo sexo en locales expresan vergüenza, culpa y falta de valoración propia (baja autoestima), mientras que aquellos de quienes venden sexo en las calles muestran una falta mucho más explícita de sensación de que su cuerpo les pertenezca”*⁴⁷. Merece un comentario esta cuestión, ya que estos estudios revelan que el ejercicio de la prostitución, en especial si es en condiciones difíciles como es en las calles, y con mucha diversidad de ‘clientes’, ejerce un deterioro sobre la integridad psíquica de la persona, llegando a

⁴⁵ Esta profesora hace referencia al cuerpo en estos pasajes, entre otros: *“la prostitución es una práctica por la que los varones se garantizan el acceso al **cuerpo** de las mujeres. En ese sentido, es la encarnación del derecho patriarcal, el derecho incuestionable de todo varón a disponer del cuerpo de las mujeres, jóvenes preferentemente, por una cantidad variable de dinero. El tráfico de mujeres y niñas para alquilar el uso de sus cuerpos no es tampoco una práctica nueva”* (DE MIGUEL, A., op. cit., p. 48) *“las mujeres, desde la Antigüedad, han sido conceptualizadas como cuerpos sin mucha cabeza, y a veces ni eso, como trozos de cuerpos. Cuerpos al servicio de la reproducción de la especie”* (DE MIGUEL, A., op. cit., p. 60). *“Es necesario preguntarse qué influencia puede tener en los chicos jóvenes saber que por muy poco dinero pueden acceder a tocar y penetrar el cuerpo de chicas y mujeres de casi todas las partes del mundo”* (DE MIGUEL, A., op. cit., p. 171-172). *“La idea que subyace a la ideología de la prostitución es, finalmente, la de que todo varón tiene derecho a ambas cosas: a tener su vida familiar y ordenada con una igual, con una compañera que les otorga respetabilidad para su vida profesional y tal vez también delante de sus padres e hijos, y a disfrutar a lo largo de su vida de los cuerpos de mujeres que pueda y quiera pagar”* (DE MIGUEL, A., op. cit., p. 177). *“Y cabe preguntarse si, tras siglos de lucha por una sociedad más justa, es finalmente este el mundo que queremos legar a las nuevas generaciones. Un mundo en que se normalice que las jóvenes con menos recursos se conviertan en cuerpos para ser tocados y ‘penetrados’ por los hombres con ganas y dinero en la cartera. Como si fueran vasos de agua”* (DE MIGUEL, A., op. cit., p. 168)

⁴⁶ Tal y como afirma la profesora M. COY, que se apoya en los estudios de EPELE, M., (“Excess, scarcity and desire among drug-using sex workers”, publicado en *Body and Society*, 7(2-3): 161-79); el estudio de JEAL, N. and SALISBURY, C., (“Health needs and service use of parlour-based prostitutes compared with street-based prostitutes: a cross-sectional survey”, en *BJOG: An International Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 114(7): 875-81), y el estudio de O’NEILL, M. (*Prostitution and feminism*, Polity Press, Cambridge, 2001), *“la prostitución en la calle se ha demostrado empíricamente como dañina para las mujeres; las investigaciones documentan altos niveles de consumo de drogas, mala salud crónica, experiencia de violencia, falta de vivienda, y malnutrición, que llevan a un deterioro general del cuerpo. Las mujeres que ejercen en las calles también indican mayor número de transacciones comerciales con un número mayor de clientes que las que ejercen en pisos o clubes. Esto sugiere que las mujeres en la calle podrían tener una experiencia sobre su propio cuerpo (‘embodiment’) cualitativamente diferente”*. COY, M., *This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*, en “Feminist Theory”, vol. 10 (1), 2009, p. 65. Traducción propia del inglés.

⁴⁷ COY, M., op. cit., p. 65.

sentirse desintegrada y falta de apego a su propio cuerpo, que no es sino una parte constitutiva de su ser de persona. Vemos aquí que el ejercicio de la prostitución conlleva un daño psicológico y una desintegración de la persona inmersa en esta actividad. Si grave es la falta de sensación de pertenencia de su cuerpo –una pertenencia mermada por el abuso⁴⁸ repetido y continuo del físico de su persona, la violación de su intimidad, aun con un pretendido consentimiento, lo que en definitiva no es sólo el abuso del cuerpo sino el abuso de la persona en su totalidad– no menos grave son esas otras afectaciones psicológicas de la falta de autoestima, la culpa o la vergüenza que antes se referían. La prostitución, por su propia naturaleza, pone en juego en primer término la dimensión corporal, pero con ello inevitablemente toda la entera persona. La Prof.^a Coy recuerda que tiene una particular incidencia en la percepción y aceptación del propio cuerpo, según han demostrado diferentes estudios⁴⁹ la *“endémica, común, frecuente y extendida violencia y el riesgo de trauma corporal que afrontan las mujeres que venden sexo”*⁵⁰. Coy advierte con buen criterio, y de acuerdo con una autora que ha destacado por su estudio del tema, Carole Pateman⁵¹, que *“la prostitución es única en la implicación que se requiere del propio ser, por su dinámica entre la sexualidad, el cuerpo y el sentido de uno mismo. En este enfoque, la prostitución no debería ser concebida como un empleo como otro cualquiera, ya que está dañando ontológicamente el propio ser incorporado”*⁵². Ciertamente, este argumento viene a corroborar lo que en esta tesis se

⁴⁸ Me decanto por el término ‘abuso’ más que por el más neutro ‘uso’, ya que acorde con la tesis sostenida, de las personas, que no son medios sino fines, no se puede ‘usar’ como si fueran objetos, y si ello se hace, el término adecuado es el de ‘abuso’. La Real Academia de la Lengua define ‘abusar’, en su primera acepción, como *“1. Hacer uso excesivo, injusto o indebido de algo o de alguien”*, que creo que es una definición que viene perfectamente al caso.

⁴⁹ La profesora COY refiere en particular los estudios de WILLIAMSON, C., y FOLARON, G. (“Violence, Risk and survival strategies of street prostitution”, en *Western journal of nursing research*, 23: 463-75), el de FARLEY *et al.*, (“Prostitution in five countries: violence and post-traumatic stress disorder”, en *Feminism and Psychology* 8(4): 405-26), y el de HOIGARD, C., y FINSTAD, L., *Backstreets: prostitution, money and love*, Polity press, Cambridge.

⁵⁰ COY, M., *op. cit.*, p. 66

⁵¹ Carole PATEMAN, importante exponente del feminismo, plantea un pretendido “contrato sexual” como complementario en nuestras sociedades al “contrato social” tan célebre en las teorías contractualistas de la filosofía política. Parte de ese “contrato sexual” que ella entiende vinculado a lo que en las teorías feministas se ha dado en llamar el “patriarcado”, supone una cierta tolerancia hacia la prostitución como uno de los modos mediante los cuales *“los varones tienen acceso sexual a los cuerpos de las mujeres”*. Así, C. Pateman denuncia que *“la prostitución es parte integral del capitalismo patriarcal. Las esposas ya no se exponen en subasta pública (...), pero los varones pueden comprar acceso sexual al cuerpo de una mujer en el mercado capitalista. El derecho patriarcal está explícitamente encarnado en la ‘libertad de contrato’*. Las prostitutas se consiguen en todos los niveles del mercado para cualquier varón que pueda pagarlas” (p. 260). Vid. PATEMAN, C., *El contrato sexual*, traducción a cargo de M^a Luisa Femenías, revisada por María-Xosé Agra Romero, de la edición original (*The sexual contract*, Polity press, Cambridge, 1988), Ed. Anthropos, Barcelona (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México), 1995.

⁵² COY, M., *op. cit.*, p. 66

defiende: la prostitución no puede ser considerada como un trabajo, ya que implica no una fuerza de trabajo, y no la destreza de una parte del cuerpo de uso habitual en el plano social, sino las partes del cuerpo reservadas para la dimensión afectiva y reproductiva de la persona, partes especialmente íntimas cuya afectación tiene consecuencias para la indemnidad de la persona –y la apreciación subjetiva de la propia indemnidad–, partes que en el “abuso” al que antes nos referíamos muestran un potencial desconfigurador de la persona muy notable, como se ha referido anteriormente y muestran los estudios sobre sensación de desapego o minusvaloración del propio cuerpo, o sobre la disociación como mecanismo de escape de circunstancias de gran afectación psicológica. Esta sensación de desapego, de rechazo al propio cuerpo que refieren mujeres prostituidas y que documenta el estudio de la Prof^a Coy, estaría relacionado con el poder que se le concede sobre ese cuerpo (en el fondo, sobre la persona entera) al cliente prostituidor: *“ya que el poder de mandar sobre el cuerpo no es meramente físico sino simbólico: esto es, el cuerpo es comprado para los propósitos de funciones específicas. En la transacción sexual comercial, la propiedad se transfiere de la mujer al comprador que asume que el cuerpo le pertenece dentro de los parámetros de ciertas fronteras contractuales”*⁵³.

Este aspecto que ha surgido, y que se detallará con mayor extensión en apartados posteriores de esta tesis, es de un enorme interés, ya que entra en juego la figura del mal llamado “cliente”, comprador o prostituidor. Éste se pretende, se considera investido de un derecho subjetivo de apropiación temporal de la persona prostituida y de su sexualidad, el cual pretendidamente le habría otorgado el ‘contrato’ (que debe reputarse nulo de pleno derecho en nuestro ordenamiento, a mi criterio –siguiendo doctrina⁵⁴ y jurisprudencia–, y según se argumentará posteriormente, por ser sobre una causa ilícita⁵⁵). Es conveniente

⁵³ COY, M., *op. cit.*, traducción propia del inglés, p. 66

⁵⁴ Doctrina tan reputada como la de los eminentes civilistas Luis DÍEZ-PICAZO y Antonio GULLÓN: *“deben considerarse inadmisibles los contratos de prostitución, no tanto por su inmoralidad, cuanto por la desproporcionada restricción de la libertad y por la esclavización que significan”*. DIEZ-PICAZO, L., Y GULLÓN, A., *Sistema de Derecho Civil*, vol. I, Tecnos, Madrid, 10ª edición, 2002, p. 335

⁵⁵ *“El artículo 1.276 del Código Civil sanciona con la nulidad absoluta el negocio que se fundamenta en una causa ilícita, aclarando que es ilícita cuando se opone a las leyes o a la moral. La causa se opone a la ley tanto si el negocio se celebra contra lo dispuesto en la misma (bien directamente, bien mediante un ‘rodeo’ que configure un fraude al espíritu de la ley), o cuando vulnera principios inspiradores del orden jurídico y de la vida comunitaria”*. DIEZ-PICAZO, L., Y GULLÓN, A., *Sistema de Derecho Civil*, vol. I, Tecnos, Madrid, 10ª edición, 2002, p. 489. Cabe fundadamente sostener que un contrato de prostitución vulneraría principios inspiradores del orden jurídico, concretamente valores constitucionales como la igualdad o la dignidad.

y necesario poner el acento, en lo que estoy de acuerdo con la profª Ana de Miguel⁵⁶, en el “cliente” o prostituidor, el sujeto que “consume” prostitución, ya que es quien contribuye decisivamente, primero, a que exista la prostitución, y en segundo lugar, a generar esa afectación psicológica en las mujeres prostituidas, incluido el rechazo a su propio cuerpo, todo ello además de alimentar un sistema que cosifica a la persona prostituida (la reduce a un mero cuerpo apropiable y utilizable) y no respeta su dignidad de persona.

Entre esas afectaciones psicológicas causadas, la profª. Maddy Coy especifica la sensación de extrañeza en el propio cuerpo, y fundamentalmente, la disociación: *“la disociación del cuerpo –abandonarlo emocionalmente cuando es imposible abandonarlo físicamente– es una reacción bien documentada al trauma, particularmente al abuso sexual que conlleva la violación del cuerpo y de la persona en sí, y se entiende como una estrategia de defensa psicológica. Significativamente, la necesidad de disociación, la separación de la conciencia personal del cuerpo y la necesidad de distanciar el ‘yo’ pensante y sentiente del cuerpo físico, fue expuesta con amplitud por las mujeres [prostituidas] como un mecanismo para sobrellevar la situación durante los intercambios comerciales de sexo”*⁵⁷. Creo que es conveniente reseñar aquí lo que en un punto anterior apuntábamos sucintamente: antropológicamente, la persona no puede separar psique y cuerpo, porque ambos son dimensiones del mismo yo personal, y en ese sentido la comunicabilidad entre ambas dimensiones (la afectación del daño físico se convierte en daño psíquico en el caso de la prostitución) es prueba de ello. Precisamente por eso se generan estos mecanismos de defensa a nivel psicológico, pretendiendo desconectar la psique del cuerpo. La profesora M. Coy cita algunos testimonios de mujeres prostituidas que muestran esa realidad: *“Al principio me hacía sentir degradada, pero ahora simplemente desconecto. Finjo que no estoy ahí”* (Christina, 21). *“Me hace*

⁵⁶ Explica esta profesora en su obra “Neoliberalismo sexual” que “el objetivo de este trabajo es contribuir a desplazar el debate desde el tema del consentimiento de las mujeres prostituidas hacia la investigación de las características de la acción o agencia que ejerce el prostituidor, cliente (...). ¿Por qué tantos hombres aceptan con normalidad que haya cuerpos de mujeres que se observan, se calibran y finalmente se obtienen tras pagar por ellos?”. DE MIGUEL, A., *op. cit.*, p. 152-153. Hay otra reflexión que merece la pena citar aquí: “¿Qué tipo de mundo están construyendo los hombres que con su demanda determinan la existencia de la prostitución? Un mundo más injusto en el sentido fuerte de la palabra. Un mundo en el que cada día tiene menos sentido la **máxima kantiana de que las personas no son medios sino fines en sí mismas**. La prostitución de mujeres es para los hombres una escuela de egolatría, prepotencia y negación de toda empatía, en la que priman sus deseos y no importa en absoluto lo que vivan y sientan las mujeres prostituidas. Es una auténtica escuela para aprender e interiorizar las relaciones de desigualdad”. DE MIGUEL, A., *op. cit.*, p. 178.

⁵⁷ COY, M., *op. cit.*, p. 68.

gracia, porque puedo ir a trabajar, y hacer mi trabajo como lo hago, y no sentir nada, porque lo pongo en el fondo de mi mente... en mi primer cliente, me bebí una botella entera de vodka. Es ridículo, realmente, lo que tienes que hacer para sacarlo de ti. Una vez estuve tomando cocaína tan intensamente, simplemente para sobrellevar la noche... Lo estuve haciendo cada día para mantener mi cabeza apartada de lo que estaba haciendo” (Jackie, 19)⁵⁸.

Estos crudos testimonios muestran el intento de evitar esa afectación psicológica provocada por el abuso de sus cuerpos, y con ello, de sus propias personas, en la prostitución, y cómo se buscan las vías de escape de una situación objetivamente dañina para la persona en sus múltiples dimensiones (corporal, psíquica, social...). Esta práctica disociativa parece ser un mecanismo frecuente para las mujeres prostituidas. Cabe pensar que una actividad como la prostitución, que tiene esta afectación personal y psicológica, no puede ser una actividad que merezca que se le dé carta de naturaleza legal. La prof^a. Coy habla de experiencias de alienación frente al propio cuerpo: “Becky [testimonio de mujer prostituida] estaba tratando todavía de minimizar su subjetividad corporeizada, a través de la disociación de su cuerpo, y localizando su percepción de sí misma (su conciencia) como algo alienado de su cuerpo”⁵⁹.

Difícilmente una actividad ‘alienante’ para la persona puede ser admitida como un trabajo más y regularizada. Esa alienación es un indicativo muy evidente de vulneración de la dignidad humana, ya que la dignidad de la persona conlleva el respeto y no es compatible con la alienación. Y, según explica la prof^a. Coy, estos resultados psicológicos alienantes fruto de los mecanismos de disociación, parecen estar muy extendidos, así como también el consumo de sustancias estupefacientes: “una exploración más profunda de toda la narrativa de las mujeres reveló una prevalencia de prácticas disociativas del cuerpo, sugiriendo que su perspectiva psicológica en el momento de su entrada en la venta de sexo estaba influida por algún tipo de falta de pertenencia [literalmente, falta de propiedad] de sus cuerpos. Una manifestación clave del desapego de las mujeres a sus cuerpos era el uso de drogas ilegales de la calle. La asociación entre prostitución en la calle y el consumo de drogas no puede ser claramente delineada, pero hay una fuerte correlación apuntada por muchos investigadores entre el uso de heroína y ‘crack’

⁵⁸ COY, M., *op. cit.*, p. 69.

⁵⁹ COY, M., *op. cit.*, p. 69.

(cocaína) y el vender sexo”⁶⁰. Los testimonios que cita esta profesora para corroborar esta realidad del desapego al propio cuerpo, que se convierte en objeto cosificado, cosificando a su vez a toda la persona, son especialmente crudos, y refuerzan la idea de que, fruto de la experiencia en la prostitución, y de haber sido las mujeres prostituidas tocadas y abusadas por muy diversos hombres, el cuerpo propio pierde valor para la mujer, ya que siente que todos se han apropiado de él: “(Hanna, 21): ‘odio mi cuerpo, odio todo lo que tiene que ver con ello. Como si no me perteneciera más a mí, ya no es especial, no desde que todo el mundo puso sus manos en él’”⁶¹.

La profesora Maddy Coy cierra su estudio sobre la prostitución y la disociación con una certera reflexión: esta situación no sería posible si no hubiera una cultura crecientemente sexualizada, que normaliza prácticas sexuales como mero entretenimiento, y acaba por ver el cuerpo de la mujer como simple objeto apropiable: “*es necesario interrogarse críticamente en la cultura occidental por el clima de sexualización contemporáneo como facilitador de este reposicionamiento del cuerpo. La aceptación de la industria del sexo como forma de entretenimiento y ejercicio (bailar en la barra) requiere que las experiencias prostitucionales de las mujeres sean contextualizadas en un panorama de costumbres socioculturales sexualizadas, específicamente las prácticas que entrenan el cuerpo femenino en docilidad y obediencia a las normas culturales (...). Imágenes icónicas de mujeres en la publicidad y en la cultura popular han contribuido al énfasis, cada vez más, de describir a la mujer como una activa adoptadora, y celebradora, de su estatus de objeto sexual*”⁶². Ciertamente, esta crítica a la hipersexualización de la cultura occidental es muy certera, porque es la que permite una tolerancia amplia con el consumo o el ejercicio de la prostitución, y sobre todo normaliza la cosificación de las mujeres, que se convierten en objetos sexualizados, en meros cuerpos, por obra de la publicidad y los medios de comunicación, así como por la tolerancia de la prostitución. Todo ello crea un clima propicio a ver en la persona simplemente un cuerpo apropiable para los deseos del “consumidor” de prostitución, y no una persona en su globalidad, que ha de ser fin y no solamente medio para otras personas, parafraseando a Kant.

⁶⁰ COY, M., *op. cit.*, p. 69.

⁶¹ COY, M., *op. cit.*, p. 70

⁶² COY, M., *op. cit.*, p. 72

3. LA APROPIACIÓN Y MERCANTILIZACIÓN DEL CUERPO

Vista la realidad en la prostitución, las tendencias a la disociación como mecanismo de defensa, y el clima cultural tendente a la normalización de la cosificación de la persona como mero objeto de consumo, conviene seguir profundizando en las claves antropológicas. En las conductas de prostitución se pretende apropiarse de un cuerpo (pretendidamente, el “cliente”, ya que sólo le importa la dimensión física de la persona). Pero no parece que el cuerpo pueda considerarse como una realidad separada de la parte espiritual de la persona, en la que está integrada como hemos explicado anteriormente, y los cuales se afectan mutuamente. Así, cuando se pretende desde algunos sectores intelectuales y académicos que el cuerpo puede ser una parte separada, y que puede ser incluso objeto de propiedad, enajenable, mercantilizable, estimo que se comete un error, conceptual, y con consecuencias reales –no especialmente positivas, más bien al contrario- y que influyen en las personas. En el fondo, podríamos decir, no “tenemos” un cuerpo, en el sentido de que lo “poseamos” y que podamos tener una libre disposición sobre él, sino que más bien, “somos” un cuerpo, nuestra dimensión corporal forma parte indisoluble de lo que somos, y de esto se deriva que lo que somos no podemos enajenarlo, por ser parte constitutiva de nosotros. La Prof^a. María Lacalle lo explica acertadamente de este modo: *“el cuerpo no es algo que yo poseo. El cuerpo que yo vivo en primera persona soy yo mismo, es expresión directa de mi propia identidad. El hombre no es un ser que tiene un cuerpo del que se sirve, sino que el hombre es un ser corporal que se expresa en el cuerpo porque el cuerpo lo constituye”*⁶³. Efectivamente, el cuerpo es una dimensión constitutiva de la persona y como tal no puede convertirse en un elemento escindible o mercantilizable. Creo que es acertada también la referencia que hace C. Valverde a este respecto, en la línea de lo comentado anteriormente: *“si digo ‘mi cuerpo’ sé que digo algo impropio, sé que no es una posesión con el mismo significado que si digo ‘mi dinero’ o ‘mi vestido’. Mi cuerpo, para mí, no es un objeto, en sentido riguroso, es más bien un componente de mi yo”*⁶⁴. Se hace necesario incidir en la negación del cuerpo como objeto, en un tiempo como el actual en el que desde la ciencia se le concibe de una manera meramente física, biológica y mecánica, y en el que las doctrinas tendentes a considerarlo un objeto apropiable, mercantilizable e instrumentalizable han cobrado

⁶³ LACALLE, M., *La persona como sujeto del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2ª ed., 2015, p. 27

⁶⁴ VALVERDE, C., *op. cit.*, p. 238

fuerza. Puede ser interesante en este punto recordar el sentido en que teorizó el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty sobre la corporalidad. Siguiendo su línea filosófica, la profesora Karina P. Trilles, de la Universidad de Valencia, explica que *“nuestro cuerpo (...) no es una simple cosa que pueda o deba ser tratada como tal, sino que se nos descubre como un ser viviente orientado hacia el entorno que lo acoge, al cual mira siempre de cara. No cabe rendirse a los automatismos cómodos entre un cuerpo objeto y un entorno (...) Por el contrario, hay que reivindicar una corporalidad que se mueve en su mundo y que, a cada pequeño movimiento, inicia un diálogo activo con su universo circundante”*⁶⁵. La prof^a. Trilles recuerda que la doctrina merleau-pontiana sobre el cuerpo es adecuada para entender una concepción verdaderamente integrada de la persona, con una corporeidad que no es otra cosa que lo que podemos definir como una vivencia real, una proyección de la dimensión espiritual en el mundo, y no *“un simple objeto que soporta al ‘verdadero’ elemento que nos da vida –llámese espíritu, conciencia o como se quiera–”*⁶⁶. Merleau-Ponty ensalza la *“corporalidad fenoménica –o, más correctamente, a la faceta vivida del cuerpo–, es decir, del cuerpo en tanto que experimentado en primera persona, función, centro de orientación, sujeto de la percepción, soporte de la intencionalidad operante, etc”*⁶⁷. Es esta definición la que encaja con una concepción de la persona como unidad de cuerpo y espíritu, que además da a la corporalidad toda la relevancia que tiene como vehículo de la persona en el plano material. En esta concepción, la corporalidad tiene una especial importancia en su relación con el mundo, pero no entendida como objeto, sino como algo que entra en diálogo con lo circundante. La prof^a. Karina P. Trilles lo explica así: *“la relación cuerpo-mundo se nos ha revelado como orgánica, mutua y de compenetración, por lo que ya estamos autorizados a pensar la corporalidad y el universo circundante como los emisores y los receptores de un peculiar diálogo viviente (...), una plática activa que devuelve la dignidad al ‘soma’ que somos y al mundo circundante”*⁶⁸. Interesantes son dos conceptos de esta afirmación. El primero, el de dignidad del cuerpo, una dignidad devuelta por una ‘plática’, un ‘diálogo’, segundo concepto de interés. Ese diálogo de la corporalidad con el mundo se produce cuando el cuerpo no es tomado como un mero objeto, algo cosificado e instrumentalizable: ahí no hay diálogo. En cambio, cuando la

⁶⁵ TRILLES CALVO, K.P., “El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, p. 136.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 137

⁶⁸ *Ibid.*

corporalidad de la persona es tomada como fin en sí misma –como ‘sentido encarnado’, en la terminología de Merleau-Ponty- y no como instrumento, puede producirse un diálogo creativo⁶⁹. En este sentido, y aplicado al tema que nos ocupa, el de la prostitución, podemos ver la certeza de estas argumentaciones: cuando se entiende el cuerpo como objeto y como tal se instrumentaliza, no hay diálogo posible: quien compra prostitución cosifica el cuerpo de la persona prostituida, y no se da ningún tipo de diálogo, no se reconoce la dignidad debida a la corporeidad, que es manifestación de la persona, no un mero cuerpo utilizable para los intereses de cada uno.

El aspecto de que el cuerpo no puede ser considerado como un objeto, porque es parte constitutiva de la persona, parte de su ser personal, tiene una importancia capital para la tesis que aquí se sostiene: la consideración del cuerpo como un objeto, enajenable incluso, disociable de su dimensión espiritual y psíquica, permite la cosificación del cuerpo, y de este modo, el uso como objeto de ese cuerpo, cuando no es disociable, y será la utilización como objeto de la persona, a sabiendas de que las fórmulas más universales⁷⁰ cifran como una de las dimensiones principales de la dignidad humana el considerar, y actuar conforme a ello, a la persona como un fin y no meramente como un medio, como un objeto. La consideración del cuerpo de la persona como un objeto, con las facultades de disposición sobre él que se tienen sobre los objetos, es contrario al respeto que le es debido a su dignidad personal, que alcanza y protege indudablemente su dimensión corporal. Se pretende además que sujeto y objeto de un pretendido ‘derecho sobre el cuerpo’ coincidan, aspecto que no parece posible.

El Prof. Núñez Ladevéze formula una interesante crítica al paradigma actual de apropiación del cuerpo como un objeto que parece instalarse en la sociedad de hoy, y que está presente en muchos de los discursos públicos: *“todo individuo es dueño de su cuerpo. La relación entre el individuo y su cuerpo es de propiedad, de absoluta propiedad. Este principio tiene como correlato este otro: todo individuo es moralmente autónomo, es, por*

⁶⁹ En la terminología del Prof. LÓPEZ-QUINTÁS, se trataría de una subida del nivel 1 (lo físico, biológico, mero objeto e instrumento) al nivel 2, un nivel superior, un nivel de encuentro, donde se puede propiciar ese diálogo. Víd. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclee de Brouwer, 2ª edición, Bilbao, 2011

⁷⁰ Desde el planteamiento de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, hasta la filosofía personalista, además de algunos aspectos de filosofías orientales. Para ampliar esto –se comentará también más adelante en este estudio-, vid. TORRALBA, F., *Idea de dignidad y sus isomórficos culturales*, en DE LA TORRE, J. (coord.), *Dignidad humana y bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008, p. 261

tanto, dueño de su moralidad. De la conjugación de ambos principios se sigue que cualesquiera actos que los individuos realicen individual o consensuadamente con sus cuerpos son moralmente irreprochables o indiferentes. La moral social de la era postmoderna se basa en este supuesto. No puede extrañar que en la práctica el mercado se organice de acuerdo con este principio. Despojado de condicionantes morales, el mercado campa por sus respetos. Todo da lo mismo”⁷¹. Creo que el planteamiento del Prof. Núñez Ladevéze es certero, al poner de manifiesto que ese pretendido “derecho sobre el propio cuerpo” se quiere asociar a un concepto de autonomía absolutamente expansivo y sin límites.

Aunque este “principio de la apropiación de la corporalidad y la moralidad” esté fuertemente enraizado en la sociedad postmoderna, y en el lenguaje denominado “políticamente correcto”, el autor considera, con buen criterio, que debe ser discutido. Entiende que, *“al elevar la apropiación del propio cuerpo como principio regulador, se libera al mercado de la obligación de tener que rendir cuentas ante ningún patrón de moralidad. Por decirlo de un modo más directo: la idea de que el individuo es el propietario de su cuerpo aumenta la capacidad invasora del mercado, debilita toda resistencia a su voracidad, dejando al arbitrio caprichoso de las relaciones comerciales la regulación de asuntos tan complejos y sensibles como [la eugenesia, el aborto, la selección genética, la manipulación de las células madres, la industria televisual,] la explotación publicitaria del cuerpo, la mercantilización de las relaciones sexuales, [la inseminación artificial], sustrayéndolos a todo criterio de moralidad*”⁷².

Ciertamente, la cuestión es la siguiente, como plantea Ladevéze: “ser un cuerpo, o ser su propietario”. Por toda la argumentación que venimos desarrollando, vemos evidente que la persona “es un cuerpo”, y no lo tiene como una posesión, lo cual no le permite ciertas conductas. Este profesor lo plantea de este modo: *“en suma, si uno ‘es’ su cuerpo, la propiedad es algo externo a él y la limitación de la propiedad no implica la limitación de uno mismo, como pretenden Locke y Nozick. Pero si uno ‘tiene’ un cuerpo, y ésa es su posesión primaria y distintiva, lo que tiene es una disposición absoluta sobre una propiedad inviolable (...)”*⁷³. Sin referirse concretamente a la cuestión de la prostitución,

⁷¹ NÚÑEZ LADEVÉZE, L., *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, p. 23.

⁷² NÚÑEZ LADEVÉZE, L., *op. cit.*, p. 24.

⁷³ *Ibid.*, p. 29.

parte de su argumentación sí podría ser aprovechable para la argumentación sobre este tema, y suscita una reflexión. En efecto, a este respecto, hay que llamar la atención sobre la palabra que utiliza el autor: inviolable, para referirse a esa propiedad que sería el cuerpo, según las consideraciones de algunos. Parece por tanto que si se reivindica la inviolabilidad de esta propiedad (no queda claro si se refiere a la inviolabilidad del cuerpo o la inviolabilidad del derechos de propiedad sobre el cuerpo, entiendo que debería ser la primera si se ha reclamado la no sumisión del cuerpo, aunque puede que se trate del segundo enfoque, poniendo todo el interés en un pretendido derecho de propiedad, pero que podría entenderse en el mismo sentido de la primera idea, en el sentido de que esa propiedad sería sólo privativa de uno y no enajenable —en el bien entendido de que no respaldamos la conciencia de una “propiedad” sobre el cuerpo como si fuera un objeto—).

Es paradójico que algunas tendencias favorables a la regularización de la prostitución, como las defendidas por la prof. Elena Beltrán, antes mencionadas, reivindican la posesión del cuerpo, y desde una óptica feminista, para su liberación de lo que han denominado “el patriarcado”, y resulta a mi juicio absolutamente paradójico que estas mismas corrientes feministas pro-prostitución defiendan la enajenación de esa propiedad, el cuerpo, en los actos de prostitución, que tanto había costado liberar reclamando esa “propiedad”, y que ahora se enajena por precio para su sumisión y sometimiento de nuevo al varón en los actos de prostitución. Querer tener sólo un derecho de propiedad sobre el cuerpo para simplemente enajenarlo es una muestra de que no hay una verdadera preocupación por el supuesto “objeto” de ese derecho de propiedad: el cuerpo. No hay un proyecto, no hay una finalidad coherente con esa reivindicación de la propiedad sobre ese cuerpo. Parece sólo ser una reivindicación fundamentada en una autonomía sin límites, una expansión absoluta de la autonomía, como concepto “de moda” en el discurso moral y jurídico. Pero sobre esa expansión de la autonomía, cabría hacer una precisión de importancia: no sirve para aumentar la libertad, más bien para disminuirla, todo aquello que suponga supeditar la voluntad al arbitrio de la propiedad corporal (el entender el cuerpo como una propiedad para hacer lo que se quiere). En efecto, en el caso de la prostitución, la entrada en el mundo de la prostitución podría entenderse como un ejercicio de libertad o de autonomía (desde el punto de vista de estas corrientes, entendiendo el cuerpo como una propiedad), pero la propia naturaleza de la actividad — como veremos más adelante— limita a posteriori las posibilidades de cambiar de actividad y, fundamentalmente, deja a la persona en una situación de dudosa libertad frente a los

deseos de quienes quieren poseer su cuerpo (que en el fondo es poseer su persona) y de escasa autonomía para redefinir un proyecto vital diferente a futuro. Una actividad en la cual se entra, pretendidamente –desmentiremos esta valoración más adelante- de modo autónomo, y que por su propia naturaleza y circunstancias aparejadas, hace perder la autonomía al sujeto, bien puede ser objeto de una política restrictiva por parte del Estado, por atentar contra la dignidad de la persona, entendida desde muchos aspectos, pero también, desde una perspectiva de la autonomía bien entendida.

B. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA SEXUALIDAD Y LA AFECTIVIDAD

1. PLANTEAMIENTO GENERAL

Inevitablemente, el fenómeno de la prostitución supone abordar con suficiente extensión la cuestión que subyace en este contexto, como es la sexualidad, y con ella también la afectividad (que no debería estar dissociada de la sexualidad), ya que la prostitución es una “actividad” en la cual se obtiene una contraprestación por permitir el “uso” (quizá debiéramos decir más bien “abuso”, acudiendo al significado que nos ofrece la Real Academia Española⁷⁴ de hacer “*uso excesivo, injusto o indebido de algo o de alguien*” ,

⁷⁴ Sobre el concepto de “abusar”, el Diccionario de Lengua Española de la Real Academia Española ofrece una primera acepción, relativa efectivamente a “*hacer uso excesivo, injusto o indebido de algo o de alguien*”, y en su segunda acepción, “*hacer objeto de trato deshonesto a una persona de menor experiencia, fuerza o poder*”. Vid. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, voz “abusar”, disponible en su página web en <http://dle.rae.es/?id=0EUOgTV> . La noción de “hacer un uso excesivo o injusto” es la que mejor casa con la etimología de la palabra “abusar”, del latín *abusus* y *abuti*, que anteponiendo la partícula “ab”, muestra un uso contrario al debido, un exceso en ese uso. El Diccionario del Español Jurídico esclarece aún más el concepto: “*Abuso: (gral). Acción y efecto de abusar. Tradicionalmente se entendía que forma parte de las facultades propias de algunos derechos. ‘Dominium est ius utendi et abutendi quatenus ratio iuris patitur’.* Pero se aplica en el sentido de mal uso de un objeto o destino a un fin diferente del que corresponde a su naturaleza. ‘*Abusus paesupponit usum, et abuti proprie*

o destinar “a un fin diferente del que corresponde a su naturaleza”) del cuerpo (como dimensión física de la persona y no como elemento separado) y en particular, los genitales, elementos que se involucran en esta relación, pretendidamente –por algunos sectores- “profesional” y de contenido sexual, pero muy lejana a la vivencia de la sexualidad en un clima de afectividad y de no mercantilización de las relaciones humanas.

Ciertamente, a nivel sociológico⁷⁵, la sexualidad no es siempre concebida y vivida en un clima de afectividad. El contexto social⁷⁶, crecientemente, establece una disociación entre

est ad alium usum re uti, quam in quem ea comparata est’”. Vid. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario del Español Jurídico*, voz “abuso”, disponible en su página web: <http://dej.rae.es/#/entry-id/E2020> . Ciertamente, la definición del mal uso o de un destino a un fin diferente del propio por su naturaleza, se aplican perfectamente al caso que nos ocupa, con un mal uso de la sexualidad, desvirtuando su naturaleza, y desde luego instrumentalizando a la persona, tomándola como objeto y apropiándose de su dimensión física, el cuerpo.

⁷⁵ En España, el Centro de Investigaciones Sociológicas publicó en febrero de 2008 un Estudio (nº 2.738) sobre “Actitudes y prácticas sexuales”, que arrojaba datos de interés. Por ejemplo, a la afirmación sobre que “la prostitución es inevitable y debería estar legalizada” (pregunta 67 del cuestionario), contestaban como “muy de acuerdo” un 36,7%, “bastante de acuerdo” un 40,9% y solamente estaban “bastante en desacuerdo” un 10,7%. También revelaba la encuesta, en su pregunta 63, que un 12,2% de los encuestados reconocía haber pagado por sexo alguna vez. El 28,6% ha accedido a páginas de contenido sexual en internet, y un 78,5% respondía afirmativamente a la pregunta sobre si había visto en alguna ocasión publicaciones o vídeos pornográficos. En la misma pregunta 67, se incluía una afirmación especialmente reveladora del clima de opinión sobre la sexualidad: “mientras no se haga daño a nadie, y se trate de adultos que consienten libremente, nadie tiene por qué decir qué es lo que se puede o no hacer en una relación sexual”, con el siguiente volumen de respuestas: “muy de acuerdo”: 50,6%, “bastante de acuerdo”, 43.1%. También es interesante, de cara al paradigma dominante respecto de la cuestión, ver la respuesta a la pregunta 45: “en cuestiones de sexo, me considero una persona abierta”: “muy de acuerdo”: 29,5%, “bastante de acuerdo”, 54,5%. También esta otra: “en una relación sexual vale todo, siempre que los dos estén totalmente de acuerdo”: “muy de acuerdo”, 45,7%, “bastante de acuerdo”, 46,0%. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Actitudes y prácticas sexuales*, estudio nº 2738, febrero de 2008, disponible en http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2720_2739/2738/ES2738mar.pdf

⁷⁶ El Prof. Villena Oliver reseña el estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas que lleva por título “Los españoles y la sexualidad en el siglo XXI”, de 2014, y afirma, sobre ese trabajo, que “*el comportamiento sexual de los españoles en el siglo XXI ha de entenderse como uno de los resultados de una intensa transición cultural (...). La consecuencia principal es la generación de un conjunto de actitudes y opiniones con respecto al comportamiento sexual entre las que prima la tolerancia y la flexibilidad. Las relaciones sexuales tienen lugar entre dos personas que negocian en igualdad y que gozan de libertad para llevar a cabo la conducta íntima que consideren pertinente, siempre que esta no constituya ningún tipo de perjuicio para terceros. La sexualidad se autonomiza de las constricciones propias de la realidad familiar moderna y premoderna para convertirse en un fin en sí mismo (...). La nueva cultura del sexo se circunscribe dentro de una transformación valorativa más amplia, propia de los países occidentales, a partir de la cual los valores materialistas de la modernidad han dado paso a los posmaterialistas de la posmodernidad (...)*”. El estudio, basado en las encuestas del CIS de 2008 y 2009 y publicado en 2014, arroja algunas consideraciones de interés: “*pese a que el vínculo entre sexualidad y procreación resiste de manera muy minoritaria, se debe destacar la importancia persistente del amor romántico, más presente en las mujeres que en los hombres*”. Por otra parte, hay que tener en cuenta esto: “*la autonomización de la sexualidad respecto a las constricciones del pasado no implica, ni mucho menos, que esta quede libre de condicionantes. La nueva práctica sexual debe atenerse a un conjunto de dimensiones culturales y sociales anteriormente desconocidas, ignoradas o conscientemente censuradas: por una parte, la búsqueda del placer como fin en sí mismo, la diversión y la experimentación son propios de una cultura hedonista en la que una práctica sexual satisfactoria se ha convertido en un componente muy importante para valorar la calidad de vida de las personas*”. VILLENA OLIVER, A., reseña de “AYUSO, L., y GARCÍA, L., *Los*

la sexualidad y la dimensión afectiva, donde parece que, en la concepción postmoderna⁷⁷, el mero consentimiento de los dos sujetos adultos está por encima de cualquier otra consideración y el enfoque es frecuentemente hedonista⁷⁸, propiciando ello un clima social favorable para la aceptación de la prostitución, o al menos de tolerancia (respecto de la legalización en España, se muestran “muy de acuerdo” el 36,7% y “bastante de acuerdo” el 40,9%, según datos del CIS de 2008⁷⁹), ya que los modelos sociales imperantes van imponiendo una visión del sexo como algo omnipresente y, frecuentemente, un objeto más de consumo⁸⁰, en un clima en el que las relaciones

españoles y la sexualidad en el siglo XXI, CIS, Madrid, 20014”, publicada en la *Revista Española de Sociología*, nº 24, 2015, pp. 133-135. Disponible en <http://www.fes-sociologia.com/files/res/24/10.pdf>

⁷⁷ Una concepción postmoderna (o de la “modernidad líquida”) al respecto de la afectividad interesantemente analizada por Zygmunt Bauman en “Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos”. Bauman constata las condiciones actuales de la “moderna sociedad líquida” en la que los vínculos humanos son frágiles: “ninguna clase de conexión que pueda llenar el vacío dejado por los antiguos vínculos ausentes tiene garantía de duración. De todos modos, esa conexión no debe estar bien anudada, para que sea posible desatarla rápidamente cuando las condiciones cambien... algo que en la modernidad líquida seguramente ocurrirá una y otra vez” (p. 7). El paradigma postmoderno sobre las relaciones afectivas es bien diagnosticado por Bauman: “siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos, es decir, desesperados por “relacionarse”. Sin embargo, desconfían todo el tiempo del “estar relacionados”, y particularmente de estar relacionados “para siempre”, por no hablar de “eternamente”, porque temen que ese estado pueda convertirse en una carga y ocasionar tensiones que no se sientan capaces ni deseosos de soportar, y que pueden limitar severamente la libertad que necesitan –sí, usted lo ha adivinado– para relacionarse...” (p. 8). Bauman llama la atención sobre la creciente necesidad de consejo profesional al respecto de las relaciones interpersonales, fruto de la desorientación actual: “lo que esperan escuchar de boca de ellos es cómo lograr la cuadratura del círculo: (...) cómo degustar las dulces delicias de las relaciones evitando los bocados más amargos y menos tiernos, cómo lograr que la relación les confiera poder sin que la dependenci/a los debilite, que los habilite sin condicionarlos, que los haga sentir plenos sin sobrecargarlos” (pp. 9-10). BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, 2015.

⁷⁸ Zygmunt BAUMAN retrata certeramente el planteamiento social actual al respecto de las relaciones afectivas: “lo mismo ocurre en una cultura de consumo como la nuestra, partidaria de los productos listos para uso inmediato, las soluciones rápidas, la satisfacción instantánea, los resultados que no requieran esfuerzos prolongados, las recetas infalibles (...). La promesa de aprender el arte de amar es la promesa (falta, engañosa, pero inspiradora del profundo deseo de que resulte verdadera) de lograr “experiencia en el amor” como si se tratara de cualquier otra mercancía. Seduce y atrae con su ostentación de esas características porque supone deseo sin espera, esfuerzo sin sudor y resultados sin esfuerzo”. BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 22

⁷⁹ CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS, *Actitudes y prácticas sexuales*, estudio nº 2738, febrero de 2008, pregunta 67, disponible en http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2720_2739/2738/ES2738mar.pdf

⁸⁰ La profesora Ana de Miguel llama la atención sobre la omnipresencia de la sexualidad: “en la actualidad, y desde espacios muy diversos, observamos una decidida y consciente voluntad por situar la sexualidad en un lugar cada vez más central de nuestra identidad y de nuestras vidas. Las prácticas sexuales han pasado a la luz de una manera tan abierta y pública que hasta el filósofo Michel Foucault se quedaría bien sorprendido. No es fácil leer un diario, ver la televisión o escuchar la radio sin recibir mensajes sobre cómo debemos vivir nuestra vida sexual. El sexo se ha convertido en un lugar común, tanto en la cultura popular como en la académica. En primer lugar, encontramos el mensaje, dirigido a todos los públicos, de que una vida sana implica necesariamente una vida sexual activa (...). Si hay placer sexual y consentimiento por medio, adelante. (...) En segundo lugar, y en paralelo, el negocio del sexo patriarcal

interpersonales, afectivas y sexuales, se han convertido en algo efímero, intercambiable, como bien analiza el sociólogo Zygmunt Bauman en su obra “Amor líquido”: *“cuando la relación está inspirada por las ganas, sigue la pauta del consumo y sólo requiere la destreza de un consumidor promedio, moderadamente experimentado. Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada) y para uso único, ‘sin perjuicios’. Primordial y fundamentalmente, es descartable. Si resultan defectuosos o no son ‘plenamente satisfactorios’, los productos pueden cambiarse por otros”*⁸¹. Creo que es necesario tener en cuenta lo que refiere este prestigioso sociólogo y filósofo, estudioso de la postmodernidad, al respecto de las relaciones interpersonales en nuestro tiempo, crecientemente marcadas por el consumo, la provisionalidad y la búsqueda de satisfacción propia, criterios que, lejos de ir en contra del fenómeno social que analizamos en este trabajo, la prostitución, se alinean con ella.

Núñez Ladevéze, como ya hemos expuesto⁸², vincula la creciente conciencia social de la apropiación y disponibilidad sobre el propio cuerpo, a la posibilidad de que el “mercado” (entendido como esa situación social de agregación de oferta y demanda), valga la redundancia, mercantilice las relaciones sexuales, sin tener que rendir cuentas ante ningún patrón de moralidad. El Prof. Pérez-Soba, por su parte, lamenta que *“la sexualidad sin duda se ha convertido en un objeto de consumo y esto supone siempre tenerla por algo intercambiable con un valor secundario. (...) Esto significa que el incentivo sexual es un valor en alza en las cotas de mercado y no necesita más justificación que la de su propio éxito económico. (...) Una simple mirada a la historia nos recuerda que el comercio*

avanza de forma decidida y sistemática. La pornografía y la prostitución están ampliando sus mercados y entrando en la vida de los menores a través de la red, sin apenas oposición. El mercado se diversifica para que nadie quede fuera (...)”. DE MIGUEL, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Ediciones Cátedra – Publicaciones de la Universidad de Valencia, Madrid, 2015, p. 121-122. También el filósofo BYUNG-CHUL HAN ha llamado la atención en “La agonía del Eros” sobre la conversión de las personas, en las relaciones afectivas de lo que califica la “sociedad del consumo”, en objetos consumibles: *“la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, ‘heterotópicas’. La diferencia es una positividad, en contraposición a la alteridad. Hoy la negatividad desaparece por todas partes. Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo”*. Esa supresión de la alteridad que denuncia es la despersonalización del otro, de aquello que le hace diferente como persona, único. Inevitablemente, si se le despoja de esos elementos personalizantes y diferenciadores, se le reduce a mero cuerpo, se le ‘objetifica’. Vid. HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, pp. 10-11.

⁸¹ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, pp. 28-29

⁸² Vid *supra*, NÚÑEZ LADEVÉZE, L., *op. cit.*, p. 24

sexual siempre ha sido rentable. El problema no está en este dato, sino en el valor moral de una sociedad que no solamente lo considere normal, sino que lo justifica y, sobre todo, que no le importa el precio que paga por ello”⁸³. Me parece especialmente acertada esta llamada de atención del prof. Pérez-Soba ante esta realidad, y su denuncia de la “banalización de la sexualidad”, un caldo de cultivo especialmente adecuado para el “consumo” de prostitución y una aceptación acrítica de esta “actividad” por parte de la sociedad.

La consideración social creciente respecto a la sexualidad como un objeto de consumo en nuestro tiempo es constatada por numerosos pensadores. Otro de ellos es el filósofo Byung-Chul Han, que en “La agonía del Eros” explicita cómo en el tiempo presente se pone la atención en el mero sexo más que en el amor, y en el cuerpo más que en la totalidad de la persona, haciendo una crítica al paradigma actual: *“el amor se positiva hoy como sexualidad, que está sometida, a su vez, al dictado del rendimiento. El sexo es rendimiento. Y la sensualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales. No hay ninguna personalidad sexual*”⁸⁴. Byung-Chul Han no oculta esa crítica velada al momento presente, y es duro en sus apreciaciones: el cuerpo se ha convertido en mercancía, y las personas están sexualizadas como meros objetos de consumo, lo cual les instrumentaliza y les despersonaliza.

El filósofo Zygmunt Bauman advierte también en el tiempo presente, en el contexto de la postmodernidad, de una preeminencia del sexo por el sexo, que tiene mucho que ver con esa “banalización de la sexualidad”. Cuando Bauman se refiere a este aspecto en su obra “Amor líquido”, trae a colación en su análisis al clásico de Erich Fromm, “El arte de amar”, y me parece especialmente pertinente reseñar aquí esas consideraciones: *“anticipándose al esquema que habría de prevalecer en nuestros tiempos, Erich Fromm*

⁸³ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, en LACALLE NORIEGA, M., Y MARTÍNEZ PERONI, P. (coords.), *La ideología de género, reflexiones críticas*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria – Ciudadela Libros, Madrid, 2009, pp.75-76.

⁸⁴ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 23.

intentó explicar la atracción por el ‘sexo en sí mismo’ (el sexo ‘por derecho propio’, la práctica del sexo separada de sus funciones ortodoxas), caracterizándolo como una respuesta (equivoca) al siempre humano “anhelo de fusión completa” a través de una “ilusión de unión”. Unión, ya que eso es exactamente lo que hombres y mujeres buscan denodadamente en su intento por escapar de la soledad que sienten o temen sentir. Ilusión, ya que la unión alcanzada durante el breve instante del orgasmo ‘deja a los desconocidos tan alejados como lo estaban antes’ de modo tal que ‘sienten su extrañamiento aún más profundamente que antes’⁸⁵. En efecto, una mera relación en la que sólo se busca lo corporal, la genitalidad, no satisface los anhelos más profundos que tiene la persona, esa búsqueda de encuentro y complementariedad. Están en lo cierto Bauman y Fromm al poner de manifiesto el vacío que se muestra en esta ‘unión’ que no une verdaderamente a las personas: “la unión es ilusoria y la experiencia está condenada finalmente a la frustración, dice Fromm, porque esa unión está separada del amor (separada, permítanme explicarlo, de una relación de tipo ‘fürsein’, de una relación que se pretende como un compromiso indefinido y duradero con respecto al bienestar del otro). Según esa visión de Fromm, el sexo sólo puede ser un instrumento de fusión genuina –y no una impresión efímera, artera y en definitiva auto-destructiva de fusión– en conjunción con el amor. Toda capacidad generadora de unión que el sexo pueda tener se desprende de su conjunción con el amor”⁸⁶. Sin él, no habrá unión sino lo que Bauman refería como una “impresión artera”, fruto de la banalización de la sexualidad.

Abunda Zygmunt Bauman en sus consideraciones sobre el tiempo presente y la sexualidad, y deja claro que la sociedad de hoy y la postmodernidad confieren al sexo una preeminencia que genera expectativas que luego quedan insatisfechas: “como sugiere Anthony Giddens, se ha convertido en el modelo predominante, en la meta ideal de las relaciones humanas. Actualmente se espera que el sexo sea autosuficiente y autónomo, que se ‘sostenga sobre sus propios pies’, y es sólo valuable en razón de la gratificación que aporta por sí mismo (si bien por lo general no alcanza a colmar las expectativas de satisfacción que nos prometen los medios). No es raro, entonces, que su capacidad para generar frustración y para exacerbar esa misma sensación de extrañamiento que

⁸⁵ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 67

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

supuestamente debía sanar hayan crecido enormemente”⁸⁷. Creo que Bauman acierta al poner de manifiesto, de modo tan explícito, y además en conjunción con otro sociólogo de prestigio como Giddens, que el sexo desapegado de la dimensión afectiva (ese sexo ‘autónomo’ del que sólo se busca la propia gratificación) defrauda las expectativas, deja vaciedad y, como afirma Bauman, frustración y una creciente sensación de extrañamiento. Considero que estas apreciaciones, de gran importancia, son especialmente aplicables al fenómeno de la prostitución, donde pretendidamente se busca un sexo ‘autónomo’, probablemente encubriendo otras necesidades afectivas de quien demanda y “consume” prostitución, expectativas profundas que difícilmente pueden quedar colmadas porque muy probablemente se estén situando en un plano personal, psíquico, que la mera relación corporal y la cosificación de la otra persona no llegan a colmar en absoluto. Es más, creo que en este punto cobra un especial sentido lo que Zygmunt Bauman refiere al respecto de qué consecuencias tiene esta afirmación social en la postmodernidad de la separación entre sexo y afectividad: *“la victoria del sexo en la gran guerra de la independencia”⁸⁸ ha sido, a lo sumo, una victoria pírrica. La pócima maravillosa parece estar produciendo dolores y sufrimientos no menos numerosos y probablemente más agudos que aquellos que prometía remediar*”⁸⁹.

Este riesgo de “banalización de la sexualidad”, enfoque que considero que refleja la realidad actual, se produce en un contexto de des-significación y devaluación de lo que la sexualidad verdaderamente es. Quizá sea conveniente volver a los fundamentos básicos y explicitar que *“la sexualidad va más allá del puro dato bio-físico-orgánico-genital y se presenta como relacionalidad con el otro ser humano. (...) La unión sexual es un acto que implica, en la totalidad y en la reciprocidad, dos personas y pone las premisas para la llamada a la existencia de una nueva vida humana”*⁹⁰. Como afirma R. Lucas, la sexualidad es mucho más que la mera genitalidad, es un *“modo de ser inherente a la*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 68

⁸⁸ Una metafórica ‘guerra de la independencia’ que refiere Zygmunt Bauman y que consistiría en la *“liberación definitiva del sexo de la prisión en que la sociedad patriarcal, puritana, aguafiestas, pacata, hipócrita y rígidamente victoriana lo habían encerrado. Por fin había (...) un encuentro que no servía a otro propósito que el del placer y el goce. Un sueño de felicidad sin ataduras, una felicidad sin temor a efectos secundarios y alegremente despreocupada de sus consecuencias (...)”*. BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión, 2015, p. 68

⁸⁹ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 68

⁹⁰ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 401.

estructura esencial de la persona humana”⁹¹, motivado por su condición corpórea. Tiene razón al afirmar que con el concepto “sexualidad”, se hace referencia “*no sólo a una realidad de orden genital, sino que se quiere significar más profundamente una dimensión fundamental del ser humano como tal, una potencialidad de amor que envuelve todo su ser espiritual-corpóreo y representa un valor confiado a su responsabilidad. La sexualidad humana no puede reducirse a un objeto o a una función, sino que es la conformación estructural de la persona, una estructura significativa antes, incluso, que una función*”⁹². Creo que en esta puntualización de R. Lucas se condensa perfectamente lo que la sexualidad es en la persona, una dimensión constitutiva, centralmente incardinada en el sujeto, no accesoriamente ni colateralmente, no fraccionable del resto de dimensiones de la persona, ni enajenable, ni mercantilizable (mercantilizar la sexualidad supondría mercantilizar a la persona como tal, convirtiéndola en objeto de negocio, y en definitiva, haciendo de ella un objeto, cosificándola, usándola sólo como un mero medio y no un fin).

De este planteamiento se extrae la conclusión de que, al igual que la corporalidad es una realidad inescindible de la persona, la sexualidad lo es igualmente. Se trata, efectivamente, de una realidad inescindible de la persona, porque se encuentra ínsita en ella. Como explica el prof. R. Lucas, “*la identidad sexual humana se determina por el conjunto de los componentes biológicos, psicológicos y espirituales. Por esta unidad-identidad psico-física, la sexualidad impregna toda la persona. (...) Por eso, la sexualidad es una realidad que invade a todo hombre en la profundidad de su ser, allí donde se encuentra el ‘yo’ como núcleo personal. Es una dimensión constitutiva que emana de la esencia misma de la persona. En efecto, la persona es un ser esencialmente interpersonal, es constitutivamente relacional*”⁹³. El problema radica en la desnaturalización de la sexualidad cuando se mercantiliza esa “relación” (si es que puede usarse este término), quebrando en ese caso la conciencia de que “*la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunión del ‘nosotros’*”. *La esencia de la sexualidad humana está precisamente en esta relación de un ‘yo’ hacia un ‘tú’ diverso (...)*”⁹⁴.

⁹¹ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 363.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 398

⁹⁴ *Ibid.*

Pérez-Soba llama la atención sobre la mercantilización de la sexualidad en nuestros tiempos. Sin mencionar explícitamente la prostitución, habla de este fenómeno cuando explica de modo crítico que *“es un negocio, como en tiempos fue la esclavitud, que se realiza mediante la compra-venta de un producto muy especial, de tal forma que su misma comercialización tiene unas consecuencias negativas para el aprecio de la sexualidad. (...) ¿Es esta la situación real de la sexualidad, la de ser una cosa más, cuyo aprecio es sólo su uso? ¿No ha llegado el momento de preguntarnos por el valor real que tiene la sexualidad para el hombre? ¿No supone un desprecio de la misma, esto es, el peor de los negocios, el puro consumo del sexo, encerrado ahora en una espiral de sensaciones más fuertes?”*⁹⁵. Ciertamente, esa “banalización” de la sexualidad y su consideración como mero objeto de intercambio, en efecto constituye un “desprecio” de la misma, en el sentido más literal, de no darle el verdadero “valor real” que tiene esta dimensión tan profunda de la persona. Coincido plenamente en que la comercialización de la sexualidad tiene consecuencias muy negativas para el valor y el aprecio que debe tenersele. Aquello a lo que se le pone precio, siendo algo valioso que no debería tenerlo, se devalúa y desvirtúa, perdiendo su sentido: ya afirmó Immanuel Kant que lo que está por encima de todo precio, eso tiene dignidad⁹⁶, y, *sensu contrario*, debemos colegir que lo que tiene dignidad no tiene precio, y ponerle precio supone degradarlo y cosificarlo.

Juan José Pérez-Soba hace una distinción muy pertinente entre sexo (lo meramente biológico) y sexualidad (fenómeno humano) como conceptos necesariamente diferenciados y cuyo tratamiento no debe ser el mismo: *“el sexo es manipulable, pero la sexualidad no puede serlo sin dañar la dignidad humana, he aquí la diferencia esencialmente ética entre ambas referencias”*⁹⁷. Hay en la sexualidad, como característica ínsita de la persona, lo que Pérez Soba denomina *“el valor humano de la sexualidad, aquello que la hace diferente y realmente humana”*⁹⁸, algo que va muy unido a la naturaleza y a la integración de cuerpo y espíritu. Destaco en el discurso de Pérez-

⁹⁵ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, en LACALLE NORIEGA, M., Y MARTÍNEZ PERONI, P. (coords.), *La ideología de género, reflexiones críticas*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria – Ciudadela Libros, Madrid, 2009, p. 76-77

⁹⁶ *“Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”*. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*, Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid, p. 112

⁹⁷ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.81-82

⁹⁸ *Ibid.*

Soba también la cuestión de que la manipulación de la sexualidad humana daña la dignidad (aspecto central en el tema que nos ocupa sobre la prostitución): *“convertir la sexualidad en simple ‘sexo’, algo que se contempla y se goza sin más, es una primera banalización, ya que así se convierte en una realidad intercambiable y negociable”*⁹⁹.

La sexualidad tiene un valor fundamental para el ser humano. Como explica acertadamente el Prof. R. Lucas, *“la sexualidad es uno de los elementos fundamentales de la propia identidad. Además del dato biológico-morfológico, es un componente esencial de la persona, un modo de ser, de manifestarse, de comunicarse con los demás, de sentir, de expresarse, y de vivir el amor humano”*¹⁰⁰. Es una faceta sumamente notable de la persona, dimensión integral de ella, no puede ser separada de la condición personal, igual que el cuerpo no puede ser una dimensión escindible en la persona, que pueda manipularse, o comerciar con ella, sin menoscabo de la integridad de la persona y su dignidad. En este sentido, tiene un valor central el rostro de la persona, en cuanto manifestación de su condición personal y su dignidad inherente. La sexualidad banalizada que propone en múltiples ocasiones nuestra sociedad recurre a explicitar cuerpos y sus atributos sexuales, sin mostrar con frecuencia el rostro, lo que supone una despersonalización. Eso mismo ocurre en numerosos anuncios de prostitución en internet¹⁰¹, donde se difumina el rostro de la persona o sólo se muestra su cuerpo: pareciera que es lo único importante, para este modo de vivir el sexo mercantilizado.

Es interesante la conexión que hace el Prof. Pérez-Soba entre una sexualidad bien vivida, con una mirada cómplice al rostro de la otra persona, con el pensamiento de Emmanuel Lévinas¹⁰² –que analizaré con profundidad en otro epígrafe–, que deriva de esa mirada al

⁹⁹ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.83

¹⁰⁰ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 397

¹⁰¹ Por ejemplo, en portales como <http://www.girlsmadrid.com/escorts.php>, o <http://www.spalumi.com/> donde se contienen anuncios de prostitución de ‘escorts’, la mayor parte de las fotografías tienen el rostro difuminado o la fotografía sólo muestra el cuerpo, que es lo que aparece como determinante. Ciertamente, el elemento de evitar que se reconozca a la mujer fuera de esa actividad es un factor, pero también está el despersonalizar a la persona, el “adquirir” el “derecho de uso” sobre una persona con un cuerpo lo más atractivo posible, obviando el rostro y la personalidad.

¹⁰² Un pensamiento, el de Lévinas, que también vincula con el amor el pensador Zygmunt Bauman, poniendo de relieve un aspecto fundamental: que el filósofo lituano deja claro que el amor, categorizado como ‘eros’, es algo muy distinto de la apropiación del otro: *“Eros, tal como afirma Lévinas, es diferente de la posesión y del poder, no es una batalla ni una fusión, y tampoco es conocimiento. Eros es ‘una relación con la alteridad, con el misterio, con el futuro, con lo que está ausente del mundo que contiene a todo lo que es...’.* ‘El pathos del amor consiste en la insuperable dualidad de los seres’”. BAUMAN, Z.,

rostro del otro una exigencia de respeto y reconocimiento de la dignidad intrínseca de cada persona: *“la propuesta del impudor cree en la objetivización de ‘lo visto’ como liberadora de prejuicios, pero ignora la intencionalidad de la mirada, esto es, el rostro. (...) Porque en el secreto de una mirada está el valor real del sujeto: ‘Es que quiero sacar de ti tu mejor tú. Ese que no te viste y que yo veo’ (Salinas). Por eso mismo, es en la mirada donde se ha podido determinar que surge con la experiencia de la responsabilidad todo el mundo ético del hombre (Lévinas)”*¹⁰³. El sexo mercantilizado prescinde del rostro del otro, de ese rostro que interpela, que refleja a la persona. Ese rostro que, en palabras de Lévinas, es *“epifanía”*¹⁰⁴, manifestación del otro. El otro es esa alteridad que no debe cosificarse. Así lo explica Byung-Chul Han: *“la ética del Eros de Lévinas ciertamente no contempla los abismos de un erotismo que se manifiesta como exceso y locura, pero llama la atención con insistencia sobre la negatividad del otro, sobre la alteridad atópica, que está hoy en vías de desaparición en una sociedad que se vuelve cada vez más narcisista. La ética del Eros de Lévinas puede reformularse, además, como una resistencia contra la cosificación económica del otro. La alteridad no es ninguna diferencia que pueda consumirse. El capitalismo elimina por doquier la alteridad para someterlo todo al consumo. (...) Sobre la alteridad no se puede llevar la contabilidad (...)”*¹⁰⁵. Interesante y certera apreciación de Han contraria a la “cosificación económica” y al “consumo” de la alteridad, conceptos que perfectamente cabe aplicar a la realidad de la prostitución.

Tiene razón el prof. José Noriega cuando explica que *“la experiencia amorosa, en cuanto impacto de la realidad en el sujeto, no puede reducirse a una relación sujeto-objeto. (...) La realidad que impacta no es ‘algo’, un objeto, un cuerpo con determinadas cualidades capaces de excitar nuestro organismo, sino ‘alguien’, que en su corporeidad, transparente en su rostro, en sus ojos, se dirige a nosotros y nos mira y nos habla. En la experiencia amorosa se descubre el encuentro de dos subjetividades, la relación sujeto-*

Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 22.

¹⁰³ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., p. 82

¹⁰⁴ LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, p. 215.

¹⁰⁵ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 30

sujeto, irreducible a una mera relación sujeto-objeto”¹⁰⁶. Prescindir del rostro del otro supone no reconocerle como sujeto, desnaturalizar la sexualidad, supone negar su dimensión eminentemente relacional, una dimensión esencial. Es, en el fondo, un modo de despersonalización. Byung-Chul Han lo explicita de este modo: “*Si el otro se percibe como objeto sexual, se erosiona aquella ‘distancia originaria’ que, según Buber, es ‘el principio del ser humano’ y constituye la condición trascendental de posibilidad de la ‘alteridad’. La ‘distancia originaria’ impide que el otro se cosifique como un objeto, como un ‘ello’. El otro como objeto sexual ya no es un ‘tu’. Ya no es posible ninguna relación con él. (...) Se puede ‘llamar’ a un objeto sexual, pero no se puede ‘dirigirle la palabra’ como un tú personal. El objeto sexual no tiene ningún ‘rostro’ que constituya la alteridad, la alteridad del otro que impone distancia*”¹⁰⁷. Ciertamente, según explica Han, para la relación son necesarios dos sujetos en plenitud de su personalidad, dos sujetos con capacidad de complementarse, dos alteridades en disposición de un auténtico encuentro: “*el amor (...) interrumpe la perspectiva del uno y hace surgir el mundo desde el punto de vista del ‘otro’ o de la ‘diferencia’. La negatividad de una transformación revolucionaria marca un camino del amor como experiencia y encuentro*”¹⁰⁸. Hace muy bien Han en resaltar que cuando uno de los sujetos no es tal, sino un mero objeto, cosificado y despersonalizado, no hay relación posible, no hay encuentro (en la terminología que usa Han y también López-Quintás), porque no hay contraparte personal con la que relacionarse. En la prostitución ocurre esta circunstancia.

Volviendo a la consideración de la sexualidad como una dimensión fundamental de la persona, debemos considerar que no puede ser un aspecto cerrado, sino abierto, en relación a otro que complementa, que corresponde a ese afecto. Como afirma el prof. R. Lucas, “*en cuanto componente fundamental de la persona, la sexualidad condiciona el modo en que se manifiesta y nos relaciona con los otros*”¹⁰⁹. Ciertamente, la sexualidad supone una relación, una apertura a otro, un encuentro, una complementariedad: “*entendida así, la sexualidad se presenta como necesidad de salir de la propia soledad,*

¹⁰⁶ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.23

¹⁰⁷ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 24

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 68

¹⁰⁹ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 396

de comunicarse (...), de encontrarse (...)”¹¹⁰. La mercantilización del sexo que se efectúa en la prostitución, y por tanto el desapego generado entre las dos personas, no posibilita un verdadero encuentro ni una verdadera relacionalidad.

Considero conveniente hacer un comentario respecto a lo que Pérez-Soba escribe respecto a dos conceptos que es importante reseñar en este punto del trabajo, al respecto de la antropología y la sexualidad. Son el *deseo* y el *sentido*. Aun a riesgo de que a algunos les pudiera parecer una concesión a un supuesto moralismo¹¹¹, creo que es importante profundizar y explicitar algunas intuiciones certeras sobre estos aspectos, que si bien pueden ser compartidas o no, no está de más poner de manifiesto, porque pueden estar en la raíz, tanto teórica como práctica, de la cuestión social compleja –la prostitución– de la que se ocupa este trabajo. Pérez-Soba llama la atención sobre la búsqueda del placer en la sexualidad (una dimensión de la persona que, por su nuclearidad en el ser personal, es mucho más amplia que la mera búsqueda de placer). Frecuentemente, ese logro del placer no colma las aspiraciones más profundas del sujeto, que de un modo u otro, inevitablemente, vinculan la sexualidad con la afectividad¹¹², la búsqueda de encuentro, de una plenitud anhelada y no lograda. Y es que esa plenitud no se logra sólo por el placer. Como explica José Noriega, en la sexualidad “*se nos promete placer. Más, se nos promete una plenitud que embarga la persona una felicidad en la compañía gozosa de alguien*”¹¹³, pero en la sexualidad no se colma ese anhelo: “*el placer que experimenta no llena la*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Habrá quienes, en la doctrina iusfilosófica, consideren esta argumentación como una suerte de moralismo (jurídico o prejurídico) o concesión a algún planteamiento concreto, con el argumento de que el Derecho no puede entrar en este tipo de cuestiones. Más allá de que este aspecto se discutirá en otro epígrafe, es necesario poner de manifiesto que el abordaje amplio de una cuestión como la prostitución, requiere ampliar las miras, ensanchar la razón, buscar un enfoque multidisciplinar, no perder de vista que es una realidad que afecta a aspectos muy centrales de la persona, y tratar también de analizar las causas últimas y de seguir en ocasiones las intuiciones intelectuales compartidas con otros autores. Que, podrán compartirse o no, pero pueden ser criterios que expliquen ciertos aspectos, y en un trabajo académico, sin mermar el rigor, considero que deben discutirse todos los planteamientos que puedan argumentarse adecuadamente. Nada obsta a que, en una tesis, se sostenga efectivamente una tesis y se argumente desde una perspectiva, mientras se esté abierto a acoger y debatir planteamientos contrarios con honestidad y rigor intelectual, aspectos que considero que se realizan en el presente trabajo académico.

¹¹² Es muy sintomático que en foros de “consumidores” de prostitución en internet (<http://www.spalumi.com>), tras examinar muchas opiniones (por ejemplo, y a modo de muestra, esta: <http://www.spalumi.com/f10/diana-usera-166755.html>), se aprecia en muchos de los participantes la “queja” de la falta de “implicación” de la persona prostituida, o igualmente la “queja” de que “no se dejaba dar besos”. Lógicamente, eso muestra un deseo de afectividad y de mayor relación a nivel personal que el mero sexo no satisface. Alguno de los participantes en esos foros refiere que ha solicitado el “servicio” de que le “acariciaran y besaran” como si fuera “una novia” (lo que en el “argot” del mundo de la prostitución se está denominando “GFE” –girlfriend experience–), lo cual muestra inequívocamente una búsqueda de afectividad insatisfecha y que el mero sexo no logra colmar.

¹¹³ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.9

amplitud enorme del deseo que se despertó”¹¹⁴. Noriega explica que esta experiencia no puede reducirse a una dimensión sólo de la persona: *“irreducible a alguna de sus dimensiones. La experiencia del amor sexual, más allá de la atracción corporal o afectiva, o precisamente en ella, reclama una alteridad: el misterio de otro diferente a mí”*¹¹⁵.

Pérez-Soba deja claro que el *deseo*, ese anhelo profundo de la persona, no se colma con el sexo: *“una experiencia indudable de un deseo satisfecho, pero embargado en la triste atonía de una frustración (...). En verdad, la dinámica del deseo es inexplicable desde la mera satisfacción y éste es el error contenido en cualquier interpretación de corte hedonista”*¹¹⁶. El deseo sexual, como afirma Noriega, está en lo que denomina una “desproporción constitutiva”, porque *“busca el placer sensible, pero pretende la felicidad”*¹¹⁷, y sobre todo, no se conforma únicamente con la dimensión meramente corporal o genital, para su satisfacción requiere también el encuentro personal. Así lo refiere Noriega: *“en la experiencia amoroso-sexual están entremezclados los valores humanos de la persona (...). El deseo sexual desea poseer, seducir, dominar. Pero ¿poseer qué? ¿El cuerpo simplemente? Sobre todo, poseer el reconocimiento de la otra persona. Se trata del reconocimiento que en libertad la otra persona realiza de nuestros propios valores. (...) En el deseo sexual buscamos conocernos, buscamos afirmarnos, pero en una interrelación. Se introduce así un elemento de reciprocidad en el deseo (...)”*¹¹⁸. La vivencia de la sexualidad sin la afectividad, sin un encuentro pleno con el otro, sin la preocupación por su persona¹¹⁹ y no sólo por su cuerpo (que supone una instrumentalización, usarle como un mero medio), deja por tanto al sujeto insatisfecho, sin colmar su búsqueda de sentido en la relación interpersonal, ese sentido del encuentro

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.84

¹¹⁷ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.77

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ A este aspecto se refiere Byung-Chul Han en su interesante obra “La agonía del Eros”. Falta el encuentro cuando el sujeto no sale de su propia ‘mismidad’ y el otro importa cada vez menos: *“hoy está en marcha algo que ataca al amor más que la libertad sin fin o las posibilidades ilimitadas. No solo el exceso de oferta de ‘otros’ otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del ‘otro’, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad. (...) El Eros se dirige al ‘otro’ en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo”*. HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, pp. 9-10

pleno entre las dos personas, el sentido de la comunión de afectos, de la implicación por la vida del otro.

Sobre esa insatisfacción cuando la sexualidad no lleva a un verdadero encuentro personal ha reflexionado el filósofo Byung-Chul Han en su obra “La agonía del Eros”. Este pensador advierte del “narcisismo” de invertir la libido “en la propia subjetividad”, algo que provoca que *“el sujeto narcisista-depresivo está agotado y fatigado de sí mismo”*¹²⁰ porque no ha logrado ese encuentro con el otro mediante una verdadera relación afectiva, y en este sentido recuerda Byung-Chul Han que *“el Eros arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro (...). Hace posible una experiencia del otro en su ‘alteridad’, que saca al uno de su infierno narcisista”*¹²¹ -propiciando un ‘encuentro’ en la terminología de López-Quintás-, mientras que lo contrario, la relación narcisista, deja al sujeto sumido en lo que Han califica de “depresión”, y el otro sujeto, instrumentalizado, *“despojado de su alteridad, queda degradado a la condición de espejo del uno, al que confirma en su ego”*¹²². Y es que ese concepto de ‘Eros’ que maneja B.-C. Han es una forma de definir esa afectividad que tiene posibilidad de generar un encuentro pleno, esa afectividad que no instrumentaliza al otro, que reconoce su alteridad en su rostro –Han también cita a Lévinas en su argumentación-, y que no se traduce en relaciones de poder, de dominación: *“el Eros es, de hecho, una relación con el otro que está radicada más allá del rendimiento y del poder. El ‘no poder poder’ es su verbo modal negativo. La negatividad de la alteridad, a saber, la atopía del otro”*¹²³, que se sustrae a todo poder, es

¹²⁰ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 11

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 12

¹²³ Esa ‘negatividad’ de la alteridad a la que se refiere Byung-Chul Han, que es sinónimo de la ‘atopía’ del otro, tiene que ver con la imposibilidad de conocerlo todo del otro, la imposibilidad de ‘aprehenderlo’ completamente, de “asir” al otro, que tiene matices conexos con la imposibilidad de ‘instrumentalizar’ al otro. El concepto de negatividad y positividad aplicado a la realidad lo desarrolla específicamente Byung-Chul Han en su obra “La sociedad de la transparencia” (ed. Herder, 2013), donde denuncia que vivimos en una ‘sociedad de la transparencia’ donde se pretende que todo sea positivo, mostrado, desocultando todo, evitando toda “negatividad” (entendida como ocultación, lo no expuesto), y en las relaciones interpersonales, permitir ciertos ámbitos reservados a la persona, en el fondo, es permitir que la persona sea ella, no alguien sometido al control de una permanente y absoluta transparencia. En el plano privado, Han alerta sobre las consecuencias de esta dinámica de la “positivación” (desocultación, el afán por mostrarlo todo): se pierde la trascendencia del otro, que se refleja en su rostro y su mirada. Un rostro que ya no es tal, sino mera faz, una exposición impersonal sin el “aura de la mirada”, una “forma de mercancía del rostro humano”. Han abunda más: *“la potente exigencia de transparencia indica precisamente que el fundamento moral de la sociedad se ha hecho frágil, que los valores morales, como la honradez y la lealtad, pierden cada vez su significación. En lugar de la resquebrajada instancia moral se introduce la transparencia como nuevo imperativo social”*. Vid. HAN, B-C., *La sociedad de la transparencia*, traducción de Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2013, p. 92

constitutiva de la experiencia erótica: “La esencia del otro es la alteridad. Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder” (Lévinas, ‘El tiempo y el otro’). La absolutización del poder aniquila precisamente al otro”¹²⁴. Creo que este fragmento de Han muestra cómo de su argumentación se deduce la instrumentalización que se produce en el otro cuando no se respeta su alteridad ni se busca, en una verdadera relación afectiva, el encuentro con el otro. Y es que hay una diferencia, como afirma Han, entre las relaciones de dominación (un contexto muy aplicable a la realidad de la prostitución, donde el cliente busca el dominio de la persona prostituida) y las relaciones verdaderamente amorosas, en las que está presente ese “Eros” al que hace referencia Han, unas relaciones que propician el encuentro, porque siguen una lógica de entrega, de des-centramiento, de donación: “la primacía del otro distingue el poder de Eros de la violencia de Ares. En la relación de poder y dominación me afirmo y opongo al otro en la medida en que lo someto. En cambio, el poder de Eros implica una impotencia en la que yo, en lugar de afirmarme, me pierdo en el otro o para el otro”¹²⁵.

El sentido de encuentro no está presente en la concepción que tiene del *deseo* el sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman, que da a este concepto una connotación algo más negativa que las que hemos visto en Pérez-Soba o Noriega, y que ciertamente conviene considerar aquí, porque considero que es fundamentalmente aplicable al aspecto de la prostitución, en particular, al mal llamado “consumidor” o “cliente”. Así lo considera Bauman en este fragmento sobre el deseo que, aunque algo extenso, merece la pena considerar: “el deseo es el anhelo de consumir. De absorber, devorar, ingerir y digerir, de aniquilar. El deseo no necesita otro estímulo más que la presencia de alteridad. (...) Es la compulsión de cerrar la brecha con la alteridad¹²⁶ que atrae y repele, que seduce con la promesa de lo inexplorado e irrita con su evasiva y obstinada otredad. El deseo es el impulso a despojar la alteridad de su otredad, y por lo tanto, de su poder¹²⁷. A partir de ser explorada, familiarizada y domesticada, la alteridad debe emerger despojada del aguijón de la

¹²⁴ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, pp. 22-23.

¹²⁵ *Ibid*, p. 41

¹²⁶ Una alteridad de otra persona, otra vida, otra historia, que la persona que consume prostitución descarta absolutamente y decide desconocer, despersonalizando a la persona prostituida. Intimidad corporal sin intimidad personal de encuentro.

¹²⁷ Hay una cierta tendencia de ‘posesión’ de la persona prostituida en aquel que consume prostitución, probablemente como autoafirmación, probablemente también como mecanismo de reacción frente a la incapacidad de suscitar un encuentro afectivo pleno en un plano de igualdad.

*tentación, sin ningún acicate. Es decir, si es que sobrevive a tal tratamiento. Sin embargo, lo más posible es que, en el curso del proceso, sus restos no digeridos hayan pasado del terreno de lo consumible al de los desechos. Lo que se puede consumir atrae, los desechos repelen. Después del deseo llega el momento de disponer de los desechos. Según parece, la eliminación de lo ajeno de la alteridad y el acto de deshacerse del seco caparazón se cristalizan en el júbilo de la satisfacción, condenado a desaparecer una vez que la tarea se ha realizado. En esencia, el deseo es un impulso de destrucción. Y, aunque oblicuamente, también un impulso de auto-destrucción”¹²⁸. Creo que este fragmento muestra con claridad, aun con la metafórica prosa de Bauman, la realidad del deseo meramente movido por la corporalidad y sin la búsqueda de encuentro personal, que es plenamente aplicable a las conductas de quienes “consumen” prostitución: hay un afán de posesión, apropiación de la otra persona en su dimensión corporal, que busca efectivamente ese afán de despojar al otro de su “alteridad”, ya que no hay búsqueda de la persona del otro, se ignora o rechaza esa dimensión deliberadamente. Y “consumida” su dimensión corporal, su sexualidad, ciertamente no se busca más y esa persona se convierte, como advierte Bauman y por más duro que resulte al oído, en un “desecho”. De modo que, en efecto, el deseo entendido en este sentido –de consumo, negación de la alteridad, apropiación- es impulso de “destrucción” –entiéndase destrucción de la persona en cuanto ser integrado- y “auto-destrucción”, en el sentido en que estas conductas, desvinculadas de los afectos, también afectan a quienes consumen prostitución. Bauman contrapone ese deseo frente a la dimensión verdaderamente afectiva, el amor, y dedica unas interesantes palabras a remarcar esa dimensión de alteridad, de don, relacional y de encuentro, que hay en los afectos verdaderos: *“por otra parte, el amor es el anhelo de querer y preservar el objeto querido. Un impulso centrífugo, a diferencia del centrípeto deseo. Un impulso a la expansión, a ir más allá. (...) El yo amante se expande entregándose al objeto amado. El amor es la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo. Y por eso, el amor implica el impulso de proteger, de nutrir, de dar refugio (...). Amar significa estar al servicio, estar a disposición, esperando órdenes, pero también puede significar la expropiación y confiscación de toda responsabilidad (...)”*¹²⁹. Interesante reflexión de Bauman, que no deja de advertir también que este afecto, si busca evitar la pérdida del otro ser a toda costa, corre el riesgo de “cercar” al otro en una “red*

¹²⁸ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 24.

¹²⁹ *Ibid*, p. 25

protectora”, extremo que habrá que evitar y que, considero, y en ello marco una diferencia con Bauman, que ya no será amor sino alguna deformación de los afectos, ya no se busca entrega ni encuentro sino posesión, que no deja de ser sino una “patología” de los afectos.

Los afectos, como recuerda Pérez-Soba, están “cargados” de sentido, y en cambio, *“el placer, es mucho menor que aquello que realmente despierta y dirige el deseo: una plenitud de vida. En consecuencia, se acaba en la tristeza de haber perdido el sentido real de la acción”*¹³⁰. Ciertamente, hay experiencias de personas que han “consumido” prostitución que refieren esa tristeza y vaciedad¹³¹. Se aplica a estos casos lo que refiere este autor: *“la sexualidad puede ser un campo especialmente inclinado a producir frustraciones y obsesiones; porque por sí mismo no satisface el deseo que enciende. La simple repetición de actos sexuales no apaga el deseo, sino que puede dar por el contrario una sensación mayor de vacío que se busca colmar con nuevas experiencias siempre más fuertes y huecas (...). Detrás de todos esos fenómenos se manifiesta como el gran ausente el auténtico significado de la sexualidad que apunta a un misterio de la vida humana, que se ha de definir como una auténtica vocación al amor (Juan Pablo II). (...) Desde luego la sexualidad no es un juego, afecta a lo íntimo de la persona, tiene que ver con lo profundo de sus deseos. Por eso mismo, cualquier interpretación objetivista o meramente utilitaria del sexo es fuente de muchos males, de una falta de integración interior”*¹³². Sumamente certera esta consideración. Sin duda, hay que destacar la afirmación de que la sexualidad afecta a lo íntimo de la persona, y utilizada instrumentalmente, máxime en el ámbito de la prostitución, no deja indemne¹³³.

¹³⁰ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit. p. 85.

¹³¹ En un reciente informe elaborado por investigadores de la Universidad Pontificia de Comillas, para la Delegación del Gobierno para la Violencia de Género, titulado “Apoyando a las víctimas de trata”, se referencian testimonios de hombres que han frecuentado locales de prostitución. Uno de los testimonios referidos en el estudio (cliente 9), muestra esa vaciedad: *“fue en la calle, pregunté cuánto me cobraría por relaciones sexuales y me dijo que tanto dinero y tuve relaciones sexuales. Pero fue una relación muy fría, horrible, no se la recomiendo a nadie. Porque pagar a una mujer por follar, no poder hacerle..., además ella lo dijo, que no es lo mismo hacer el amor que follar. Yo pagué por follar y entonces fue una relación increíblemente fría, horrible. No se la recomiendo a nadie”*. MENESES, C. (coord.), UROZ, J, et alii, *Apoyando a las víctimas de trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados. Propuesta para la sensibilización contra la trata*, Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Madrid, 2016, p. 154.

¹³² PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.86

¹³³ No deja indemne ni a la persona prostituida (se han referido diversos testimonios en este trabajo) ni a la persona que “consume” prostitución. A este respecto, es especialmente revelador el testimonio de un

Por tanto, una vivencia de la sexualidad meramente restringida a lo genital, supone una pérdida importante del sentido de la sexualidad humana, que tiene una amplitud y una influencia muy notable sobre las otras dimensiones de la persona: *“El ejercicio de actos particulares de la vida sexual no expresa la totalidad de la sexualidad, (...) que se presenta de forma más amplia. La genitalidad es un dato anatómico y una función fisiológica. La sexualidad humana no es ni puro dato, ni un objeto, ni una función; es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser”*, y en concreto, permea *“su constitución corpórea, su sentimiento, su sensibilidad, su voluntad, su pensamiento (...)”*¹³⁴.

A este respecto, José Noriega llama la atención sobre el hecho de que *“reducir la sexualidad a algo meramente corporal o afectivo implica perder el misterio de la alteridad”*¹³⁵, de modo que en el mero plano sexual se puede encontrar el placer, pero en el fondo, como explica este autor, *“desilusionará, decepcionará. Porque la otra persona se hace cada vez más extraña y ajena a lo que uno es. Entonces, la relación sexual y afectiva se carga de una artificiosidad y vacío que producen un hondo sentido de desazón, de aburrimiento. Y sin embargo, ahí continúa el deseo sexual, ante el vacío de una relación, reclamando siempre algo más: reclamando la realidad del otro”*¹³⁶. Sólo se colma con un encuentro en plenitud con la otra persona, y ese encuentro supera, desborda el mero plano de la sexualidad. Este aspecto es de suma importancia plantearlo, y José Noriega inquiere sobre ello: *“¿qué esconde el deseo sexual que el mismo sexo no es capaz de apagar? En la sexualidad se nos revela el enigma del hombre, su misterio. Porque nos habla de su indigencia, pero a la vez de su plenitud; nos testimonia nuestra soledad, pero a la vez la compañía gozosa que se nos ofrece, nuestra pertenencia al mundo de los*

habitual “consumidor” de prostitución, que relata en un foro de internet cómo se ha convertido en un adicto a la prostitución, cómo se ha quedado fascinado por una de las mujeres, y cómo eso le está afectando profundamente en el plano psicológico, y poniendo en grave riesgo su matrimonio. Es interesante ver que muchas de las opiniones de otros usuarios del foro refieren experiencias similares. Muestra de que difícilmente esta conducta puede dejar indemne al sujeto, y no afectar a lo profundo de la persona, específicamente en el plano psicológico. El testimonio se puede encontrar en el siguiente enlace: <http://www.spalumi.com/f11/diario-de-un-putero-arrepentido-162117.html>

¹³⁴ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, pp. 404-405

¹³⁵ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.9

¹³⁶ *Ibid.*, p.10

‘animalia’, pero, también, nuestra propia trascendencia. ¿Por qué querer reducir el misterio de la sexualidad a genitalidad?’¹³⁷.

Esta reducción de la sexualidad a la genitalidad de la que habla Noriega es uno de los elementos característicos del momento social presente. Zygmunt Bauman también lo constata, haciendo un análisis de lo que ha supuesto esa despersonalización de la sexualidad y su reducción a la mera corporalidad, y la reflexión de este sociólogo merece la pena tenerla en cuenta: *“el cambio es embriagador, la volatilidad es preocupante. ¿La insostenible levedad del sexo? Volkmar Sigusch practica la psicología: atiende a diario a víctimas del “sexo puro”. Lleva un registro de sus quejas, y la lista de heridos que acuden en busca de la ayuda de expertos no deja de crecer. El resumen de sus hallazgos es sobrio y sombrío: ‘A medida que nos acercamos para observar y retiramos la máscara, nos encontramos con anhelos insatisfechos, nervios destrozados, amores desengañados, heridas, miedos, soledad, hipocresía, egoísmo y repetición compulsiva’”¹³⁸*. Se constata la vaciedad de una sexualidad meramente corporal que no alcanza a colmar esos anhelos más profundos de las personas. Bauman abunda más en ello: *“el camino de lo físico no conduce hacia la metafísica. El poder seductor del sexo solía emanar de la emoción, el éxtasis y la metafísica, tal y como lo haría hoy, pero el misterio ha desaparecido y, por lo tanto, los anhelos sólo pueden quedar insatisfechos... Cuando el sexo significa un evento fisiológico del cuerpo y la ‘sensualidad’ no evoca más que una sensación corporal placentera, el sexo no se libera de sus cargas (...). Las íntimas conexiones del sexo con el amor, la seguridad, la permanencia, la inmortalidad gracias a la continuación del linaje, no eran al fin y al cabo tan inútiles y restrictivas como se creía, se sentía y se alegaba. Esas viejas y supuestamente anticuadas compañeras del sexo eran quizás sus apoyos necesarios”¹³⁹*. Tiene un valor fundamental esta constatación: la vaciedad constatada en la reducción de la sexualidad a la corporalidad, muestran que tiene pleno sentido, es más, le da pleno sentido, lo que Bauman refiere: las íntimas conexiones del sexo con el amor y la permanencia.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 69

¹³⁹ *Ibid.*, p. 69-70

Por el contrario, la disociación de la que hemos hablado entre cuerpo y espíritu, pretendida por algunos sectores de pensamiento para legitimar el uso del cuerpo, por ejemplo en la prostitución, parece establecerse en el paradigma actual al respecto del amor y la sexualidad, desvinculando las relaciones sexuales de la afectividad. Apunta Pérez-Soba: *“de aquí que se pueda constatar en la actualidad una dramática separación entre la sexualidad y el amor de forma que llega a justificarse un ‘sexo sin amor’ en algunos casos. Se llega a considerar el mismo amor como un contenido ajeno al sexo y que el hombre ‘puede’ elegir introducir en el modo de vivir su sexualidad”*¹⁴⁰. De este modo, pretendido por ciertos sectores, la sexualidad sería dissociable de los afectos, como la corporalidad lo sería en el caso de la persona, convirtiéndose en realidades desintegradas, y lo más grave, desintegrando a la persona. La “corporeidad” quedaría, según advierte Pérez-Soba, como un “mero objeto de observación”, exterior a la intimidad de la persona¹⁴¹, y, desvinculada por tanto de la intimidad de la persona, nada impediría que cualquier cosa se realizara con el cuerpo. Pero esto supone desconocer la influencia que tienen estas experiencias sobre la persona, porque como afirma J. Noriega, *“el acontecimiento de un encuentro singular que es vivido no solo como algo exterior a la persona, como un simple encuentro entre tantos sino, sobre todo, como algo interior, ya que el encuentro exterior afecta al interior de la persona y en él es vivido y recreado”*¹⁴².

En el momento social actual, de hipererotización de la sociedad, de los medios de comunicación y el cine, de utilización como reclamo publicitario del cuerpo de la mujer, parece que nos encontráramos en el *“dominio despótico del deseo y el entenebrecimiento del amor, [que] no son sino una pérdida del valor personal de la sexualidad que queda así ‘oculta’, incluso falseada, por una apariencia de una libertad que se autoafirma”*¹⁴³. Uno de los problemas más concretos del momento presente, que se manifiesta explícitamente en el fenómeno de la prostitución, es que no hay valoración, en el sentido de atribuir un valor, a la otra persona. Es como si su ser personal estuviera velado por una “máscara”, figura que Pérez-Soba utiliza acertadamente, máscara que impide una *“relación con significación personal. El deseo encendido ya no responde a la*

¹⁴⁰ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.89

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.24

¹⁴³ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.89

comunicación personal que implica, sino únicamente a la máscara con que se ofrece. Lo que siempre se había considerado un engaño, una seducción nacida de la falsificación del amor, ahora se presenta como un modelo adecuado de relación sexual porque en el fondo no interesa la persona que ahí se esconde”¹⁴⁴. Esta es la clave: en las relaciones sexuales desapegadas de cualquier afectividad, y en particular en la realidad de la prostitución se constata que no interesa la persona con la que se mantienen relaciones, sólo interesa su corporalidad y el pretendido “beneficio” extraído para sí, en términos de disfrute (desde la perspectiva del mal llamado “cliente”), en una relación que tiene un enfoque más de posesión del otro y su cuerpo, que otras consideraciones, como el afecto o la entrega. Zygmunt Bauman lo categoriza muy bien, a efectos de lo que es el sexo totalmente desapegado del afecto, en la cultura del consumo actual, donde el sexo se convierte también en un objeto más de consumo (de modo que el *homo sapiens* volcado en el sexo se ha transmutado, en opinión de Bauman, en una suerte de *homo sexualis*¹⁴⁵, un individuo “*en perpetuo movimiento*”, empujado a la prueba de otros tipos de sexualidad que supuestamente serían más placenteros) y con ello, la otra persona: “permite que la práctica sexual se adapte a esos patrones tan avanzados de compra/alquiler. El sexo puro es considerado como cierta forma de garantía confiable de reembolso económico, y los compañeros de un “encuentro puramente sexual” pueden sentirse seguros, sabiendo que la ausencia de “ataduras” compensa la molesta fragilidad de su compromiso. (...) Por esfuerzos que se hagan, ninguna unión de los cuerpos puede escapar del marco social y despegarse de cualquier conexión con los demás aspectos de la existencia social”¹⁴⁶. En efecto, frente a esa pretendida o buscada impersonalidad de las relaciones sin compromiso, o incluso mercantilizadas, queda una afectación de la persona¹⁴⁷, no es un acto aséptico e inocuo, tiene repercusiones personales y sociales.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁵ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, pp. 78-80

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 73-74

¹⁴⁷ Bauman explicita las consecuencias a nivel personal que este tipo de conductas de mero sexo pueden dejar en la persona. Al respecto de los clubes de intercambio de parejas, comenta: “*acortan la distancia entre las ganas y su satisfacción, y aceleran y facilitan el pasaje de una a otra. Pueden también impedir que uno de los miembros reclame beneficios que excedan los de un encuentro episódico. ¿Pueden sin embargo defender al ‘homo sexualis’ de sí mismo? Los anhelos insatisfechos, las frustraciones amorosas, el temor a la soledad y a ser herido, la hipocresía y la culpa, ¿pueden dejarse atrás después de haber visitado este club? ¿Pueden encontrarse allí intimidad, alegría, ternura, afecto y amor propio? Bueno, uno de los miembros podría decir y de buena fe: ‘esto es sexo, estúpido, aquí nada de todo eso importa’.* Pero si él o ella tienen razón, ¿acaso el sexo importa? O más bien, y citando a Sigusch, si la esencia de la actividad sexual es producir placer instantáneo, ‘entonces, ya no es importante lo que se hace, sino simplemente que suceda’”. *Ibid.*, p. 77.

Pero desde luego, lo que podemos afirmar es que ese tipo de sexo es sin duda un sucedáneo de la verdadera sexualidad. Porque ciertamente, *“la sexualidad no se explica en su contenido por la mera voluntad arbitraria humana, sino que está cargada de una multitud de referencias y significados que tienen que ver con la propia historia (...). La sexualidad apunta a realidades mayores. (...) Exige el amor como el cauce por el que el hombre es capaz de percibir el significado pleno de su vida”*¹⁴⁸.

Esa sexualidad plenamente vivida, por integrar completamente a la persona y sus afectos más profundos, se da a través de *“una mediación corporal que se expresa sexualmente y que cuenta entonces con una específica exclusividad. Es la inclusión en el deseo sexual de la intimidad personal, irreductible al contacto físico”*¹⁴⁹. Esa es la sexualidad plena, identificable por la exclusividad, una intimidad cómplice, y no sólo corporalidad, sino valoración de todas las dimensiones de la persona, de todo su valor. Es necesario poner en valor el concepto de intimidad. Si bien el diccionario de la RAE la define en su segunda acepción como “aspecto interior o profundo de una persona”, quizá convenga ir más allá. Pérez-Soba pone en conexión la intimidad con la concepción de unidad dual de la persona: *“la primera relación básica tiene que ver con la intimidad del hombre, que se inserta en el movimiento de remisión al origen, a un modo de comprenderse a sí mismo. Se refiere al modo como experimenta esa unidad singular que existe entre el cuerpo y el espíritu”*¹⁵⁰. En efecto, la intimidad hace referencia a lo más profundo, y a lo más nuclear de la persona, ciertamente a saberse una persona integrada, no un cuerpo desapegado. Se afecta la intimidad cuando el cuerpo se convierte en objeto, cuando queda expuesto sin relación con su dimensión integrada personal. Advierte Pérez-Soba, y con razón, que *“el hombre ha de descubrir qué es su cuerpo para vivirlo en sí mismo como fuente de significados. Cualquier intento de objetivación que lo convierta en un objeto experimentable, (...) y no en la fuente de una experiencia íntima, conduce a un conocimiento inadecuado de la propia verdad personal. Cuando se cae en esa ruptura, queda sólo la fragmentación de la intimidad humana, la pérdida de la riqueza personal en la que puede destacarse la manifestación de una grandeza”*¹⁵¹. Este aspecto es clave:

¹⁴⁸ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 98

¹⁵⁰ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.111

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 112

que el cuerpo no sea un objeto, que no se fragmente respecto a la totalidad de la persona, y que no se desdibuje la intimidad. Cuando esto no ocurre, explica Pérez-Soba que “*se comprende muy bien el fracaso que supone experimentar un acto sexual fuera de cualquier contexto de valor*”¹⁵². Ese contexto de valor es el que falta en las relaciones de prostitución: ni el “cliente” valora a la persona prostituida más allá de su corporalidad o del “placer” momentáneo que pueda proporcionarle, y desde luego, viceversa, del “cliente” no se tiene aprecio a su valor personal, más allá de que pague lo convenido.

Sin ese contexto de valoración de la otra persona, no se logrará una satisfacción plena personal. Prima a día de hoy un concepto de ‘felicidad’ un tanto vinculado al utilitarismo, como nos recuerda Noriega: “*buscar la felicidad es buscar el placer y eliminar los dolores. Y desde este principio serán valoradas las acciones*”¹⁵³. El problema reside en que “*si se asume el concepto de felicidad entendida como la satisfacción de las necesidades y deseos, la sexualidad pierde su importancia en sí y pasa a valer precisamente por la posibilidad de satisfacción que ofrece, convirtiéndose en una mera posibilidad, en un puro material a plasmar. Se trata de una visión de la sexualidad muy en boga que la reduce a mero objeto de placer y de juego*”¹⁵⁴. La cuestión es si esa mera búsqueda del placer (vinculada con el deseo, como ya vimos), colma las aspiraciones de una persona que no es meramente corporalidad. Afirmamos que no, y como dice José Noriega citando a Paul Ricoeur, “*el placer sexual remite a algo más grande que él, por lo que tiene en sí mismo una dimensión figurativa. Es por ello que es enormemente prometedor. Y aquí se encuentra la razón de por qué el placer, si no realiza una verdadera comunión interpersonal, es tan decepcionante: vive de una quimera*”¹⁵⁵. Ciertamente, no colma las aspiraciones que la persona entera, y no sólo el cuerpo, tiene al respecto, que tienen mucho de encuentro, de plenitud, comunión, complementariedad, etc, y no solo mero placer.

¹⁵² *Ibid*, p 98

¹⁵³ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.79

¹⁵⁴ *Ibid*.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 84.

2. ÉTICA EN LA SEXUALIDAD

En la sexualidad, impera a día de hoy la visión de una libertad absoluta, sin referentes ni restricciones (veíamos antes como tenía gran aceptación en las encuestas del CIS a los españoles la afirmación de que, mientras dos personas fueran adultas y hubiera libre consentimiento, todo era lícito). Trae causa el momento actual de lo que vino a denominarse la “Revolución Sexual” a finales de los 60, en la cual, como nos explica Noriega, *“la idea de sexualidad que se transmitió era clara: la sexualidad es pura energía, cuestión de genitalidad (...). El sexo pasa ahora a ser un bien a disposición de las personas, un bien de uso y disfrute, un bien de consumo, explotándose para satisfacer las necesidades que genera, sin que tenga otro control en la sociedad que el principio de la tolerancia. El placer sexual viene a constituirse en el placer por excelencia y principio de referencia último”*¹⁵⁶. Se trata de un paradigma que prima únicamente la autonomía del sujeto más allá de la consideración a la condición del otro o a los resultados y efectos de esas relaciones. El filósofo Byung-Chul Han hace un retrato similar de este contexto de exaltación de la libertad en su ensayo “La agonía del Eros”, con referencias al pensamiento de M. Foucault, y denuncia cómo al individuo se le deja inerme ante la “estructura de poder y coacción” que hay en el contexto actual de lo que B.-C. Han denomina como “proclamación neoliberal de la libertad”: *“la proclamación neoliberal de la libertad se manifiesta, en realidad, como un imperativo paradójico: ‘sé libre’: Precipita al sujeto del rendimiento a la depresión y al agotamiento. En Foucault, la ‘ética del sí mismo’ ciertamente se opone al poder político represivo, así como a la explotación por parte de otros, pero es ciega ante aquella violencia de la libertad que está en el fondo de la explotación de sí mismo. El ‘tú puedes’ produce coacciones masivas en las que el sujeto del rendimiento se rompe en toda regla. La coacción engendrada por uno mismo se presenta como libertad, de modo que no es reconocida como tal. El ‘tú puedes’ incluso ejerce más coacción que el ‘tú debes’. La coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo. El régimen neoliberal esconde su estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo”*¹⁵⁷. Traigo las

¹⁵⁶ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p.31.

¹⁵⁷ HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, pp. 20-21

palabras de B.-C. Han a esta argumentación porque creo que son muy pertinentes, para mostrar el paradigma actual de exaltación de la libertad y de justificación, desde ciertas posturas doctrinales e ideológicas, de la prostitución ejercida, supuestamente, de modo libre, y considero que ese planteamiento no tiene suficientemente en cuenta lo que Han denomina “explotación de sí mismo”¹⁵⁸, y sus consecuencias muy negativas para la persona. Bajo una premisa tan deseable en el contexto actual como “se libre”, “tú puedes”, el sujeto se encamina a una realidad, la prostitución, que deteriora a la persona y acaba por menoscabar su dignidad y su plena libertad de poder optar a otras posibilidades vitales.

En particular, dentro de este paradigma, ciertos sectores doctrinales¹⁵⁹ defienden las relaciones de prostitución en las que los dos sujetos, a priori, acceden bajo un “libre consentimiento” (que habría que poner en cuarentena en el caso de las personas prostituidas, ya que diversos elementos —económicos, fundamentalmente— vician ese libre consentimiento). Se suele encumbrar, sobre todo desde los sectores que reivindican un pretendido “derecho” a prostituirse, este modo de afirmar y entender la libertad. Como afirma Pérez-Soba, *“todo se centra en ‘sentirse libre’ y descubrir lo ‘auténtico’ de las propias elecciones. En la medida que se destaca el aspecto subjetivo de esta sensación, lo importante pasa a ser la elección que produce una impresión más fuerte (...). Todo queda así en la fascinación de la ‘autoafirmación’, en el hecho de que uno se sienta “él mismo” al tomar las decisiones (...). Lo esencial es ‘sentirse libre’ en las elecciones sexuales, libertad de coacciones exteriores y de cohibiciones interiores, todo lo que pudiera significar en definitiva represión. ‘Hacer lo que yo quiero’, pasa de considerarse expresión de un arbitrio peligrosamente inclinado al capricho y en ocasión próxima de cegarse ante el bien, a ser el prototipo de la libertad (...).”*¹⁶⁰. Esta visión postmoderna es la que avanza en el imaginario público y que disocia sexo de afecto, y que también es

¹⁵⁸ La reflexión de Byung-Chul Han es interesante a este respecto: su diagnóstico de la sociedad actual es algo pesimista y categórico en cuanto a que el momento presente es un tiempo en el que no hay fines buenos y deseables, ni un patrón de vida ‘buena’, y ante ese relativismo, el sujeto se encuentra como un barco al páiro en un mar de libertad. Han acude a la metáfora del barco del “Holandés errante”: *“el barco del ‘Holandés errante’, cuya tripulación consta de ‘no muertos’, según la leyenda, puede leerse en analogía con la actual sociedad del cansancio. El holandés, que ‘sin fin, sin parada, sin descanso, vuela como una flecha’, se parece al actual sujeto agotado y depresivo del rendimiento, cuya libertad se muestra como condena a tener que explotarse eternamente a sí mismo. La producción capitalista carece también de fin. Ya no gira en torno a la vida ‘buena’”*. HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 45.

¹⁵⁹ Elena Beltrán, C. Garaizábal y otros.

¹⁶⁰ PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor*, op. cit., pp.103

esgrimida por estos sectores doctrinales antes mencionados para legitimar un ejercicio de la sexualidad en la prostitución que, pretendidamente, y afirmado en ese uso de la libertad, “empoderaría” a la persona que se prostituye, con una finalidad de mero lucro, convirtiendo el sexo en algo totalmente desapegado de la centralidad de la persona, y reivindicado por esos sectores de opinión incluso como un pretendido “trabajo sexual”, ignorando lo que supone de menoscabo de la dignidad de la persona, de “explotación” ejercida por la propia persona a sí misma, en la terminología que usa el filósofo Byung-Chul Han en “La agonía del Eros”. Considero aplicable a este contexto del que hablamos, la prostitución, la genérica reflexión de Han respecto a la explotación propia en un contexto de “libertad”: *“la sociedad del rendimiento está dominada en su totalidad por el verbo modal ‘poder’, en contraposición a la sociedad de la disciplina, que formula prohibiciones y utiliza el verbo ‘deber’. (...) El sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad. El explotador es el explotado. Uno es actor y víctima a la vez. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la ajena, porque va unida al sentimiento de libertad. (...) Este empresario por cuenta propia en realidad no es libre, sino que simplemente cree serlo, cuando en verdad se explota a sí mismo”*¹⁶¹.

En esta concepción, además de ponerse los acentos sobre la libertad, se ponen sobre la búsqueda del placer sexual como único fin, cayendo en el utilitarismo que todo lo subordina al placer. K. Wojtyla lo explicita claramente: *“Esta exigencia [que la persona sea tomada como fin y no sólo como medio] pone en evidencia uno de los puntos más débiles del utilitarismo: si el placer es el único bien y el único fin del hombre, si constituye igualmente la única base de la norma moral de su conducta, entonces en semejante conducta todo debería ser fatalmente considerado como medio que sirve para alcanzar ese bien y ese fin. Por consiguiente, también la persona humana, tanto la mía como la del otro. (...) Es inevitable que considere de la misma manera a toda otra persona, que se convierte para mí en un medio*¹⁶² *de obtener el máximo de placer”*¹⁶³. Es importante

¹⁶¹ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, pp. 19-20

¹⁶² El consumo de prostitución, y la difusión de la pornografía, acaban por generar una conciencia social de la apropiabilidad del cuerpo de la mujer, y una cierta desvalorización, reduciéndola a un objeto de consumo, absolutamente contrario a la dignidad de la mujer.

¹⁶³ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmidi, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015, pp. 46-47

reseñar con claridad este aspecto: en la ética utilitarista, la persona se convierte en un medio, algo instrumental: esta concepción social imperante de la búsqueda del placer convierte el propio placer en el fin a lograr, de modo que la persona se queda en un mero medio para la búsqueda de ese placer: equivocando los fines, se instrumentaliza a la persona.

Nos encontramos en una clara oposición entre una ética utilitarista y una ética personalista apoyada en los postulados kantianos de tomar a la persona como fin y no sólo como un medio. Wojtyła llama la atención sobre que, refiriéndonos al utilitarismo, *“su defecto principal consiste en el reconocimiento del placer como el bien único y mayor, al cual debe subordinarse el comportamiento individual y social del hombre. Y con todo, el placer no es el único bien, ni mucho menos el fin esencial de la acción humana (...)”*¹⁶⁴. La ética kantiana, inevitablemente, aparece como opuesta a este utilitarismo consistente en la búsqueda del placer: el fin debe ser la persona, no el placer (para el cual la persona se convierte en un medio). Wojtyła muestra la contraposición entre la ética kantiana y la ética utilitarista, apostando por la primera: *“si el placer es el único bien y el único fin del hombre, si constituye igualmente la única base de la norma moral de su conducta, entonces en semejante conducta todo debería estar fatalmente considerado como medio que sirve para alcanzar ese bien y ese fin. Por consiguiente, también la persona humana, tanto la mía como la de otro. (...) Es inevitable que considere de la misma manera a toda otra persona, que se convierte para mí en un medio de obtener el máximo de placer”*¹⁶⁵. Sin duda, en el fenómeno de la prostitución, lo que el mal llamado “cliente” va buscando, a priori, es el placer, la mera retribución sensorial de la actividad sexual, considerando a la persona prostituida como un medio para lograr ese placer. Se constata una ética utilitarista que deja a la persona rebajada a mero medio, y que no es conforme con el respeto y promoción de la dignidad humana. Wojtyła lo afirma con meridiana claridad: la norma personalista (la persona es fin y no medio, en clara conexión con Kant) se opone a la ética utilitarista, constatando que *“la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por tanto, como un medio. (...) Es necesario buscar (...) una axiología diferente de la utilitarista, en otro orden de valores, y esta no puede ser más que la axiología personalista”*¹⁶⁶, aquella en

¹⁶⁴ WOJTYŁA, K., *op. cit.*, p. 45

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 46-47.

¹⁶⁶ La norma personalista que propone Wojtyła como contraposición al utilitarismo es ni más ni menos que el mandamiento del amor: *“la fórmula exacta del mandamiento es: ‘Ama a las personas’, en tanto que la*

que el valor de la persona siempre es considerado superior al del placer”¹⁶⁷. La búsqueda del placer es reivindicada por algunos como un impulso irrefrenable o una “necesidad fisiológica”, pero la voluntad de la persona sigue operando y no queda anulada por ello: “el impulso sexual no es en el ser humano la fuente de actos formados, acabados (...). Con todo, ello no priva al ser humano de la facultad de autodeterminación. El impulso sigue, por lo tanto, bajo la dependencia natural de la persona. (...) En el hombre, por su misma naturaleza está subordinado a la voluntad y, por ello, sometido al dinamismo específico de su libertad”¹⁶⁸. Sin duda, existiendo voluntad y posibilidad de ejercer la libertad, existe una responsabilidad moral por los actos cometidos.

Si en el párrafo anterior hablábamos de la libertad y utilitarismo, conviene ahora hablar del reverso de esa libertad, que es la responsabilidad. El prof. R. Lucas hace referencia a ella, también bajo la denominación de “libertad responsable”, para poner el acento en algunos aspectos éticos al respecto de la sexualidad que pueden ser de aplicación al asunto que venimos considerando: el fenómeno de la prostitución. Ciertamente, en la prostitución, tanto por la parte de la persona prostituida, como por la parte del mal llamado “cliente” o “consumidor”, hay un desinterés por la otra persona, en el sentido de que su objeto de interés es la contraprestación económica, y el sexo, respectivamente. De este modo, estamos en la situación que el Prof. R. Lucas categoriza como *“la desintegración de la sexualidad por la exclusión de las relaciones interpersonales (...) es una devaluación de la sexualidad en cuanto deshumanización de la misma. (...) La sexualidad implica y envuelve a toda la persona. El hecho de que la sexualidad no se pueda reducir a la genitalidad, no significa que una vez que la genitalidad se ejerce no comprometa a toda la persona”¹⁶⁹*. Esa devaluación de la sexualidad es especialmente evidente y explícita en el caso de la prostitución, reducida a genitalidad instrumentalizada y sometida a contraprestación económica, por ser una relación en la que, como explicitábamos

de la norma personalista dice: ‘la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida’. La norma personalista justifica, por consiguiente, el mandamiento evangélico. Tomándola con su justificación, por lo tanto, puede verse en ella una norma personalista. (...) La norma personalista, en cuanto mandamiento del amor, implica que esas relaciones y esa actitud sean no solo honestas, sino también equitativas o justas. Porque justo es aquello que es equitativamente debido al hombre. Ahora bien, es equitativamente debido a la persona el ser tratada como objeto de amor, no como objeto de placer. Se puede decir que la justicia exige que la persona sea amada, y que servirse de ella como de un medio sería contrario a la justicia”. Cfr. WOJTYLA, K., op. cit., p. 52-53.

¹⁶⁷ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmidi, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015, pp. 51-52.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁶⁹ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, pp. 412

anteriormente, no importa en absoluto la otra persona, sino que es una relación donde el “cliente” va buscando un pretendido “placer”, y esas relaciones en que ese es el único objetivo sin preocupación, interés o afecto por la persona, ocurre lo que refiere el prof. Lucas: *“hacer de la persona un objeto, en ser contraria al carácter dialógico de la sexualidad y en obrar una división en el interior de la persona. El hombre que actúa este tipo de relaciones disocia su espíritu de su cuerpo. El acto sexual debería ser expresión de la totalidad de la persona y en cambio es sólo un gesto biológico; debería ser don y comunicación de sí mismo a un ‘tú’, y en cambio es sólo búsqueda egoísta del placer e instrumentalización de la persona”*¹⁷⁰, que en definitiva, supone desconocer la plenitud y el sentido de la sexualidad, que *“no es algo material, corporal, externo al ser humano, sino una realidad profunda, íntima, que invade todo su ser y todas las dimensiones de la personalidad. (...) La sexualidad se refiere a la persona en su ‘unitotalidad’ de cuerpo y espíritu, por eso la relación sexual entra en la categoría del ser persona y no del tener cosas”*¹⁷¹.

En el anterior párrafo, el prof. Lucas acierta meridianamente en su explicitación de lo que es la sexualidad y de la instrumentalización de la persona que suponen algunas conductas. Pero, fundamentalmente, creo que hay que remarcar ese cambio de paradigma que aparece en la última frase citada: la sexualidad no se encuentra en el terreno del “tener”, no está en el ámbito de los elementos “apropiables”, del “uso”, la “compra”, el “contrato”, o de la contraprestación dineraria por un pretendido “servicio”, la cosificación de la persona y su dimensión corporal, su genitalidad. Este es el terreno de los objetos, de lo apropiable, de aquello a lo que se le puede poner precio porque no tiene dignidad, según la doctrina de Kant. La sexualidad se sitúa (y debe situarse) en otro terreno, el que R. Lucas cifra en la “categoría del ser persona”, que es algo fuera de transacción económica, fuera de las dinámicas de cosificación y apropiación, y más cercano a las dinámicas de encuentro, entrega, don, respeto recíproco y preocupación por el otro, porque, efectivamente, *“la sexualidad humana tiene una especificidad; su ejercicio implica la presencia del hombre completo, y la trascendencia de la pura naturaleza biológica”*¹⁷².

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 414

¹⁷¹ *Ibid.* p. 419

¹⁷² *Ibid.*, p. 422

Hay una reflexión interesante que hace el prof. R. Lucas, y que creo que es conveniente considerar. Es razonable plantearse si todos los modos de conducir la sexualidad, y en particular, el que la prostitución supone, mediante la contraprestación por el sexo, son éticos, en el sentido de ser conformes con un planteamiento ético que venimos defendiendo como universalizable, basado en la consideración de todos los seres humanos como fines en sí mismos y no sólo medios, sujetos que no pueden ser cosificados o instrumentalizados, que merecen un respeto en consideración a su dignidad inalienable. Hemos explicado que la sexualidad humana, por su especial naturaleza (no sólo una dimensión meramente corporal, sino psíquica, espiritual, y fundamentalmente afectiva), no puede ser un objeto de instrumentalización, y si así fuera, como ocurre con las conductas de prostitución, concluiremos que no es una conducta ética, conforme al canon ético universalizable propuesto por Kant y que venimos argumentando en este trabajo, que proscribire la instrumentalización, dado que lo que tiene dignidad no tiene precio y no puede usarse sólo como mero medio. Un autor que precisamente pone en valor la ética kantiana aplicada a la sexualidad es Karol Wojtyła, quien fuera el Papa S. Juan Pablo II, en su obra “Amor y responsabilidad”, que él mismo define y subtitula como un “Estudio de ética sexual”¹⁷³. Acudir a lo que explicita en su obra es especialmente atinado a la hora de buscar fundamentos para ver cuáles son los criterios para una ética sexual. Y encontramos en la obra de Wojtyła confirmación de los postulados ya enunciados en este trabajo. Afirma, al respecto de si el hombre es para la mujer, y viceversa, un medio para sus fines sexuales, que la persona no puede ser para otra solo un medio¹⁷⁴. Wojtyła se posiciona frontalmente en contra de que una persona pueda servirse de otra exclusivamente como un medio¹⁷⁵, como un instrumento. Hace suya la máxima kantiana

¹⁷³ Así lo define Wojtyła en el prólogo a la segunda edición polaca. WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmidt, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015, p. 21.

¹⁷⁴ Cfr. WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, op. cit., p. 34.

¹⁷⁵ En una de las notas que forman parte del aparato crítico de la edición polaca de “Amor y responsabilidad”, y traducidas al español en la versión de la editorial Palabra, concretamente la nota 7 del capítulo primero (redactadas por Tadeusz Styczen, Jerzy Galowski, Adam Rodzinski y Andrzej Szostek), encontramos una interesante explicación de lo que Kant quería referir con que las personas deben ser tomadas, no sólo como medios, sino también como fines, mostrando la licitud de que la persona se emplee, además de como fin, también como medio si es para un fin digno y prevalece siempre la condición de la persona como fin en sí mismo antes que como medio en caso de la incompatibilidad de ambos enfoques. Se explica de este modo, en esta nota, muy acertadamente, que “la expresión ‘solo’ significa aquí que la persona como propietaria de su naturaleza (comprendida sustancialmente), puede, sin perjudicarse, desempeñar el papel o incluso asumir inconscientemente la función de “medio para alcanzar un fin”, con la condición de que este fin ajeno sea digno y que aquel que ‘utiliza’ las fuerzas físicas o psíquicas del otro esté dispuesto a anteponer el valor inmisible de éste al fin que se había propuesto, en el caso de que esta clase de conflicto axiológico se presente (...).Cfr. WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, op. cit., p. 355.

de nunca tratar a otra persona meramente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como un fin, y esta interdicción ética de tomar a la persona como un mero medio de acción, convirtiéndola en objeto, la considera como una *“expresión del orden moral natural”*¹⁷⁶. En definitiva, con respecto a la otra persona, *“no se puede usar de ella, porque el papel de instrumento ciego o de medio que sirve para fines que otro sujeto se propone alcanzar es contrario a su naturaleza”*¹⁷⁷. Creo que no es accesorio incluir uno de los aspectos sobre los que Wojtyla llama la atención, respecto de la ética sexual: en el fondo, *“sólo el amor puede excluir la utilización de una persona por otra, (...) está condicionado por la relación común de las personas respecto del mismo bien que escogen y al que se someten. (...) Es preciso que entre ambas exista un fin común”*¹⁷⁸. El aspecto de los fines reviste cierta importancia, porque como Wojtyla recuerda, la posibilidad de instrumentalización de la persona en las relaciones sexuales no es un problema de índole psicológica, sino un “importante problema ético”.

Una consideración de orden teleológico se hace necesaria en este punto, puesto que si estamos considerando que un planteamiento ético en la sexualidad significa entrega, respeto, encuentro, preocupación por el otro, y *sensu contrario*, un planteamiento no ético significaría instrumentalización del otro, cosificación, egoísmo, mercantilización, es porque podemos analizar la acción tendente a un fin, y valorar ese fin. Como afirma J. Noriega, *“la acción moral queda determinada no por la materialidad de lo que se ‘ejecuta’ (...). Nuestras acciones quedan especificadas no por lo que ejecutamos simplemente, sino por lo que buscamos inmediatamente cuando ejecutamos algo. (...) El ‘para qué’ que define nuestra acciones y las especifica se refiere al fin próximo e inmediato de la acción deliberada”*¹⁷⁹. Y llama la atención Noriega sobre la corrupción de esos fines¹⁸⁰ (caso en el que nos situamos, evidentemente, en la prostitución), cuando se considera el cuerpo *“como posible objeto de delectación, olvidando su carácter personal (...)”*¹⁸¹ y la relación *“conduce hacia la otra persona, cierto, pero para*

¹⁷⁶ WOJTYLA, K, *Amor y responsabilidad*, op. cit., p. 35

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 36

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 38-39

¹⁷⁹ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, pp. 117-118.

¹⁸⁰ En lo que se denomina “concupiscencia”, como *“corrupción original del deseo, en virtud de la cual se inclina a los bienes parciales del placer sensual y del afecto, pero perdiendo de vista el horizonte global de felicidad en la comunión (...)”*. NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p. 146.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 147

*encontrar en ella el propio placer y satisfacción. Se trata de un amor que es una desfiguración y deformación del verdadero amor: porque, dirigiéndose al otro en su corporeidad o afectividad, no lo alcanza como persona. En el fondo, nos encontramos ante el peligro que el deseo concentre al sujeto en sí mismo, olvidándose del otro. Ahora, no es el otro el fin de la acción: fin ‘simpliciter et per se’, sino que es un medio para mí (...). Yo soy el verdadero fin de la acción. Se instaure así una relación de posesión, de dominio del otro en cuanto objeto del propio deseo”*¹⁸². Cuando ese “para qué” es sólo para satisfacer un mero deseo sexual, utilizando a la otra persona, cuando entre esos “para qué” no hay una preocupación por la dignidad de la otra persona, sino sólo por servirse uno, la valoración ética de esta conducta tiene que ser inevitablemente negativa. Así lo considero para el ejercicio de la prostitución¹⁸³ (más adelante se harán algunos matices respecto a las consideraciones sobre la voluntariedad de la prostitución o las situaciones de involuntariedad, en las que la persona está forzada, que lógicamente no caen dentro de una valoración ética porque el sujeto no tiene libertad, en una especie de inimputabilidad moral), y especialmente para la demanda y “consumo” de prostitución, que merece una consideración muy negativa.

De modo que considero que tiene razón el prof. R. Lucas cuando explica que la sexualidad humana *“presenta la posibilidad de una ‘comunicación humana’ y no solamente de una cópula animal. Por sí misma (...), la estructura sexuada del hombre tiene una dignidad y una nobleza propias, como elemento fundamental del hombre. No son por tanto las decisiones éticas las que ennoblecen la sexualidad humana, sino que es la estructura misma de esta sexualidad la que impone al hombre entero un planteamiento ético”*¹⁸⁴. Este planteamiento ético, como se ha venido refiriendo, tiene que ver con el respeto recíproco, la no búsqueda de instrumentalización del otro, negando la capacidad unitiva y de encuentro que tiene la sexualidad para banalizarla en la mera genitalidad y

¹⁸² NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p. 147.

¹⁸³ La persona está faltando al respeto a la propia dignidad, a su propio valor como persona, a poner en valor su subjetividad y su sexualidad, su intimidad, en el fondo, su persona. J. Noriega desarrolla el concepto de “pudor”, que tiene una aplicación al caso, sería otro de los elementos a los cuales falta quien incurre en conductas de prostitución: *“el pudor, por lo tanto, se manifiesta como una experiencia afectiva, cuyo valor debe buscarse en la intencionalidad que genera. (...) Busca evitar una reacción contraria a la dignidad de la persona. Se tiende a no buscar los valores sexuales por sí mismos, para que así no se mediatice a la persona. El pudor está en el centro de la relación (...), garantizando el respeto de la subjetividad de ambos”*. NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p. 155

¹⁸⁴ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 423

mercantilizarla, algo absolutamente contrario a una ética sexual que ponga a la persona, su dignidad, su valor y no conversión en mero objeto, como elementos centrales.

Un enfoque ético de la sexualidad tiene que evitar, por tanto, el mero interés, el egoísmo, la cosificación del otro como medio para una satisfacción del sujeto..., y *sensu contrario*, “la sexualidad humana, en cambio, debe expresarse en la capacidad de dirigir tanto la excitación hacia su correcto desarrollo, como el sentimiento y la emoción hacia la intensificación de su carácter desinteresado y personalizante”¹⁸⁵. Ese es el planteamiento ético que debe tomarse como referencia: una vivencia de la sexualidad que “personalice” al otro, que le reconozca su especial dignidad, no que le instrumentalice. En ese sentido, la prostitución es un falseamiento de la relación sexual interpersonal, y como tal, merece una consideración ética negativa: podemos afirmar que la prostitución no es conforme con una ética universalizable fundada en el respeto a la dignidad del otro, la valoración de la otra persona, la pretensión de la universalización de su conducta (en sentido kantiano), y fundamentalmente, en la no instrumentalización de la otra persona. Como afirma el prof. R. Lucas, “en el acto sexual humano, la unión íntima debería implicar una particular intensificación psicológica sentimental-emotiva que envuelve a toda la persona y no solamente las partes erógenas excitadas. Lo contrario es reduccionismo biológico manifestado dramáticamente en los fenómenos de la prostitución (...), donde la excitación de uno está completamente disociada de la emotividad de ambos, e incluso, de la ausente excitación del otro. En cambio, en las relaciones auténticamente humanas, la excitación, que se hace caricia, se trasciende a sí misma e impregna psíquicamente y emotivamente toda la persona. (...) Por esta experiencia emocional afectiva, la excitación se hace no solamente placer, sino sobre todo profunda alegría y satisfacción afectiva”¹⁸⁶. La alegría, la satisfacción a nivel físico y psíquico, traen causa de que se ha producido un encuentro entre dos personas a un nivel elevado que trasciende lo meramente físico. Difícilmente podrá colmar ese anhelo, y ofrecer esa satisfacción plena no sólo en lo físico, una relación sexual en la que no hay implicación personal y afectiva por parte de los intervinientes sino una mera relación mercantil, que inevitablemente dejará una insatisfacción, que es la que refieren muchos “clientes” de prostitución¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 427

¹⁸⁶ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 428

¹⁸⁷ A este respecto, sobre la insatisfacción de muchos “clientes” de prostitución, se aprecia en foros en los que expresan sus opiniones (entre otros, www.spalumi.com, siendo también recomendable ver los

Ciertamente, como refiere Byung-Chul Han, *“si el amor se profana para convertirse en sexualidad, tal como hoy en día sucede, el rasgo universal del Eros se aleja de él”*¹⁸⁸. Para este filósofo, hay una preocupante preterición del amor en favor del mero sexo a nivel social: *“desempeña una función importante la sustitución del Eros por sexualidad y pornografía. Se basa en el deseo”*¹⁸⁹.

3. UNA ESPECIAL VIVENCIA DE LA SEXUALIDAD EN LA MUJER

En las personas en situación de prostitución, hay una inmensa mayoría que son mujeres. La prostitución tiene en ese sentido un marcado componente femenino. Cabría plantearse si la diferenciación física y psíquica entre hombre y mujer supone algún aspecto que sea reseñable, a efectos de la sexualidad femenina y qué influencia tiene en ella la prostitución. En general, tanto para hombre como para mujer podemos afirmar que *“la sexualidad es, por tanto, una dimensión integral de la persona. Existe una ósmosis entre sexualidad y existencia, una influencia recíproca entre sexualidad y modo de ser (...). Como la corporeidad es subjetivación del cuerpo y tiene dimensiones y significados más amplios, así la sexualidad es subjetivación del sexo y posee significados y dimensiones más extensas”*¹⁹⁰. Más allá de esta consideración generalista, evidentemente, existen diferencias físicas y psíquicas entre hombre y mujer, que tendrán repercusiones en el modo de vivir la sexualidad.

José Noriega, al respecto de los modos de vivencia de la sexualidad de hombres y mujeres, hace una precisión que creo interesante reseñar aquí: *“el hombre y la mujer no viven, normalmente, de la misma manera la reacción ante el otro sexo. La mujer se sorprende*

comentarios que Ana DE MIGUEL recoge en su obra *“Neoliberalismo sexual”*, Universidad de Valencia, pp.170-171, extraídos de un foro británico, punternet.com) su queja sobre la falta de “implicación” de las personas prostituidas. Bajo el término “implicación”, probablemente quieran referirse a un cierto deseo explicitado o a un sucedáneo de “pasión” mostrada en la relación sexual, probablemente algún tipo de “pseudo-afecto” que se manifieste. Sin duda, esto de algún modo corrobora que una relación sexual que mercantiliza a la persona, donde no hay afecto alguno, difícilmente puede dejar una honda satisfacción interior.

¹⁸⁸ HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 65

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 67

¹⁹⁰ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 400

en ocasiones de la alteración del varón y de su impulsividad, porque ella no vive una sensualidad tan fuerte; como el varón se asombra de la sensibilidad afectiva de la mujer, porque él quizá no vive una vida emotiva tan profusa”¹⁹¹. Como explica R. Lucas, “las diferencias anatómicas y fisiológicas profundamente ligadas a la constitución masculina o femenina, no pueden no influir en la vida psíquica del hombre y de la mujer”¹⁹², ya que “existe una interacción entre la dimensión biológica y la psicológica”¹⁹³. Teniendo en cuenta esa naturaleza dual del ser humano, conviene considerar lo siguiente: “en fuerza de la unidad psico-física de la persona, se puede afirmar que masculinidad y feminidad son el resultado de la naturaleza humana, que no es solamente biológica, sino también psíquica y espiritual. El hombre no es solamente un ser natural, sino también cultural”¹⁹⁴. El prof. R. Lucas, entre esos factores diferenciales de la vivencia de la sexualidad por parte de las mujeres, refiere algunos de ellos, como los siguientes: “la mujer es en general más sensible”¹⁹⁵. (...) Más afectiva y emotiva¹⁹⁶ (...). La mujer es alocéntrica¹⁹⁷”. Estas especificidades del modo particular de ser de la mujer, y sus implicaciones en la sexualidad, deben suscitar también una reflexión al respecto de la influencia que el ejercicio de la prostitución tiene para la mujer (teniendo en cuenta que la prostitución tiene un marcado componente, en volumen mayoritario, femenino). Si para la mujer los sentimientos son más importantes, presenta una mayor sensibilidad, da un mayor contenido afectivo a la sexualidad, se puede colegir de todo ello, y en otro punto de este trabajo lo referiremos con mucha mayor amplitud, que las consecuencias psicológicas del ejercicio de la prostitución son negativas, y reseñables. Sin extenderme en exceso en este apartado, apuntaré que varios estudios refieren, por ejemplo, la dificultad para establecer relaciones de pareja satisfactorias¹⁹⁸ o un elevado nivel de

¹⁹¹ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007, p. 155

¹⁹² *Ibid.*, p. 377

¹⁹³ *Ibid.*, p. 381

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 384

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 389

¹⁹⁶ Al respecto de la emotividad, refiere el prof. Lucas que “se puede decir que la mujer se conmueve más fácilmente que el hombre. Expresiones típicas de la emotividad, como la sonrisa, el llanto, el cambio del estado de ánimo, son más dominantes en las mujeres. La afectividad emotiva tiene la gran ventaja de la empatía, lo que lleva a la mujer a ser más compasiva, más tierna que el hombre”. *Ibid.*, p. 390.

¹⁹⁷ El prof. R. Lucas especifica este concepto del “alocentrismo” de la mujer en que “la mujer ama, pero quiere sentirse amada más que el hombre. Quien ha tenido un poco de experiencia con matrimonios sabe que el amor en la mujer sobrepasa generalmente el problema del placer, para entrar completamente en el dominio psíquico; y la unión moral, sentimental y espiritual con aquel a quien ama, quita fácilmente el puesto principal en su ánimo y supera el placer físico sexual”. *Ibid.*, 392.

¹⁹⁸ Lo pone de manifiesto Ruth PINEDO y Félix LÓPEZ en un estudio en el que analizan la soledad social y emocional en personas en situación de prostitución, aunque en su opinión achacan este aspecto específicamente “al estigma asociado al ejercicio de la prostitución y las condiciones en las que se

depresión¹⁹⁹, así como otros trastornos psicológicos, entre ellos, el trastorno por estrés postraumático o la habituación al consumo de drogas, como refieren numerosos estudios²⁰⁰.

realiza”. PINEDO, R., y LÓPEZ, F., “Soledad social y emocional, factores de riesgo asociados en personas que ejercen la prostitución”, en *Apuntes de Psicología*, vol. 33, nº1, 2015, pp. 17-22.

¹⁹⁹ Así lo explicita Ruth PINEDO en su tesis doctoral respecto a las características psicosociales de las personas que ejercen prostitución. Entre los resultados de su investigación psicológica, destacamos este aspecto: *“hemos visto que presentan elevados niveles de depresión sexual, aspecto más psicoafectivo que fisiológico. Parece que la muestra en su totalidad muestra sentimientos de tristeza e infelicidad cuando recuerdan determinados aspectos o episodios de su vida sexual. La explicación que nosotros hemos encontrado a estos resultados hace referencia a la naturaleza misma de la prostitución, es decir, es posible que las circunstancias a las que se enfrentan en el ejercicio de esta actividad les lleve a sentir tales sentimientos respecto a su vida sexual. Otra posible explicación podría relacionarse con el hecho de haber sufrido abusos sexuales en su vida como lo han señalado otros autores (Vanwesenbeeck, 2001), pero desde nuestros datos únicamente conocemos las agresiones sexuales ocurridas durante el ejercicio de la prostitución, suceso que aunque poco frecuente, podría influir negativamente en la vida sexual de una persona llevándola a vivir este tipo de sentimientos negativos hacia su vida sexual. Dado que la depresión sexual se relaciona con aspectos más psicoafectivos que fisiológicos, el hecho de carecer de pareja y de presentar un elevado nivel de soledad romántica, puede hacer que lleve a estas personas a considerar su vida sexual deprimente en cuanto a que carece de aspectos como la afectividad, el cariño, el romanticismo, etc. Un cliente puede llegar a satisfacer las necesidades sexuales fisiológicas de una persona que ejerce prostitución si se dan las condiciones adecuadas pero es improbable que satisfaga necesidades de carácter más afectivo y emocional relacionadas con la sexualidad en pareja”*. PINEDO, R., *Características psicosociales, calidad de vida y necesidades de las personas que ejercen prostitución*, Tesis doctoral de la Facultad de Psicología de la Universidad de Salamanca, dirigida por el Dr. Félix López Sánchez, 2008, pp. 337-338

²⁰⁰ María Jesús FERNÁNDEZ OLLERO refiere varios de ellos en la tesis doctoral que lleva por título “Calidad de vida y salud de las mujeres que ejercen la prostitución”. Revisando el estado de la cuestión en cuanto a estudios internacionales, apunta varios trastornos asociados a la prostitución. Además del consumo de drogas, o trastornos relacionados con violación y abuso en edades previas a su inicio en la prostitución, hace referencia al trastorno por estrés post-traumático (TEPT), *“trastorno derivado directamente del ejercicio; por ejemplo, Valera, Sawyer y Schiraldi (2001) realizan en Washington un estudio con 100 personas que ejercen en la calle; los resultados son los siguientes: más del 42% de la población cumplían los criterios para el diagnóstico del TEPT; las necesidades detectadas están relacionadas principalmente con la violencia física y sexual y el tratamiento de las adicciones. (...) Farley, Lynne y Cotton (2005) realizan un estudio con 100 mujeres que ejercen en Vancouver, Canadá. Se halla una prevalencia extremadamente alta de violencia de por vida y el trastorno de estrés postraumático (TEPT). El 82% tenía antecedentes de abuso infantil (...) el 90% había sufrido violencia física en la prostitución; el 78% había sido violada en la prostitución; el 72% cumplía los criterios DSM-IV para el TEPT. El 95% dijo que quería abandonar la prostitución; el 86% tenía problemas de vivienda. El 82% tenía necesidades relacionadas con el tratamiento para las adicciones de drogas o alcohol”*. FERNÁNDEZ OLLERO, M. J., *Calidad de vida y salud de las mujeres que ejercen la prostitución*. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo, Facultad de Psicología, tesis dirigida por la Dra. Elena García Vega, pp. 142-145.

II. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

*“Perderían su valor máspreciado: la dignidad. Una vez despojados de ese valor, ¿qué sentido tendría seguir viviendo? Ese valor, el máspreciado de los seres humanos, el atributo ‘sine qua non’ de la humanidad, es una vida digna, y no la supervivencia a cualquier precio”*²⁰¹

Z. Bauman

A. UN CAMBIO DE PARADIGMA: FRENTE A LA APROPIACIÓN, LA CONSIDERACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

1. PLANTEAMIENTO GENERAL

El concepto de la *dignidad humana* es un concepto complejo pero de gran importancia en la reflexión teórica y en su aplicación práctica a efectos éticos y jurídicos. En el momento presente, se trata de un objeto de estudio que ha recibido una amplia atención de la doctrina tanto nacional como internacional, con la salida a la luz de una serie de publicaciones en tiempos recientes. Como concepto poliédrico y plurívoco, no es fácil dar de entrada una primera definición de dignidad. No obstante, considero que una buena primera aproximación, por lo sintética y aproximativa a un concepto más complejo, puede ser la que dio el prof. R. Spaemann: *“por dignidad entiendo el carácter del hombre como un incondicional fin en sí mismo. Apreciamos el valor, o bien la irrelevancia, que para nosotros tienen las cosas. Cada valor tiene su precio. El hombre, en cambio, no tiene precio, ya que él es valioso por sí mismo, esto es, él mismo constituye la condición o supuesto de cada valor. Esto es lo que hemos de respetar. Si considero a un hombre sólo bajo el aspecto de lo que sea para mí y de lo que puedo hacer con él, en ese caso no lo estoy considerando bajo el aspecto de que él mismo es alguien, que quiere algo y que*

²⁰¹ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 113

quiere hacer algo. Este respeto incondicional hacia el hombre es lo que se preceptúa en el concepto de dignidad humana”²⁰²

Tomás Melendo firma una interesante monografía sobre *“Dignidad humana y bioética”*. Este autor sustenta en la dignidad, como en su fundamento último y más radical, los que considera los comportamientos éticos adecuados en relación con la vida, pero más allá de esto, y siendo la dignidad humana un concepto “de moda” en el debate académico del momento, el autor reconoce que sobre la dignidad hay concepciones totalmente contrapuestas, y se tiende a usar este concepto *“más como afirmación etérea”*, a la vez que hay una *“generalizada desatención real a la dignidad humana”*²⁰³ y un *“desconcierto contemporáneo en torno al significado más hondo del término dignidad: sin un correlativo conocimiento de la persona, con alcance estrictamente ontológico e incluso metafísico, la noción de lo digno se queda sin referente constitutivo”*²⁰⁴. Nada más lejos de lo que pretende este trabajo: no usar el concepto de dignidad de la persona de modo etéreo, sino lleno de contenido, con la preocupación por la dignidad humana de las personas prostituidas y sin voluntad de que se siga desatendiendo su dignidad.

Melendo acude a la definición de persona de Boecio, como *sustancia individual de naturaleza racional*, y la vincula con el concepto de dignidad por su relevancia o prominencia, definiéndola preliminarmente como una “preeminencia, bondad o categoría superior” en virtud de la cual el hombre *“se eleva por encima de otros seres, carentes de tan excelso valor”*²⁰⁵. En este sentido, afirma Tomás Melendo que hablar de la “dignidad de la persona” es una tautología, puesto que en el concepto de “persona” va ínsita esta cualidad: *“así, para Tomás de Aquino, que condensa de algún modo lo mejor de la tradición al respecto, llamamos ‘persona’ a una hipóstasis o sujeto, a un individuo, poseedor de una propiedad diferenciadora, que no es otra que su peculiar dignidad”*²⁰⁶.

²⁰² SPAEMANN, R., *Ninguna ciencia puede dar razón última del mundo. (Entrevista con ‘Die Presse’, 5-2-1999)*, en, SPAEMANN, R., *Ética, política y cristianismo*, trad. de J.M^a. Barrio y R. Barrio, Palabra, 2^a ed., 2008, pp. 86-87.

²⁰³ MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999, p. 16.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 20

²⁰⁶ Tomás MELENDO cita a Santo TOMÁS DE AQUINO en la *quaestio* 29, a. 3 ad 2 de la *Summa Theologiae* (I). La persona humana goza también de una especial dignidad por su condición de *imago dei*, por haber sido creada a imagen y semejanza de Dios, ya que en el Génesis (1, 26) se recoge la creación del hombre a “imagen y semejanza”, y esta cuestión, sobre *“si alguna criatura puede ser semejante a Dios”*, es el objeto del artículo 3 de la *quaestio* 4^a de la Suma Teológica (I).

Antonio Pelé, en una interesante tesis sobre la concepción de la dignidad a lo largo de la historia, también refiere estos aspectos respecto a Santo Tomás: *“por una parte al referirse al Génesis (1:26), reiteró la dimensión clásica de la dignidad como superioridad del Hombre sobre los animales por su origen divino. También, siguiendo a Boecio, definió al Hombre como ‘persona’ de modo que su dignidad estribaba en su racionalidad que le permitía ser ‘naturalmente libre’ y ‘existente por sí mismo’. (...) Dicha dependencia de la grandeza del ser humano con Dios apareció igualmente en su definición del libre albedrío.”*²⁰⁷. Para Santo Tomás, las facultades de la razón y la voluntad en la persona humana, distintivas de los demás seres, le confieren esa especial dignidad.

Tomás Melendo, en su estudio sobre la dignidad, sigue avanzando sobre el significado de este concepto: *“en una primera instancia, lo más que podría afirmarse de la dignidad es, según hemos sugerido, que constituye una sublime y solemne modalidad de ‘lo bueno’: la bondad de aquello que está dotado de una categoría superior”*²⁰⁸. El concepto de dignidad lo va perfilando este autor a medida que toma conciencia de que *“dos parecen, pues, los extremos inicialmente relacionados mediante el vocablo ‘dignidad’: el ‘conjunto de exterioridades’ de un sujeto, y su ‘elevada categoría interior’. Y entre ellos, como iremos mostrando, el elemento principal desde el punto de vista ontológico, fundamental, es el segundo: en cuanto origen y término de comparación de la eminencia o valía externas, sean éstas del género que fueren, la entidad intrínseca de algo se constituye en analogado principal, en punto de referencia primigenio de la noción de lo digno”*²⁰⁹. Sin duda, a efectos de la dignidad de la persona, lo esencial es lo íntimo a la persona, lo inherente, no lo externo o lo que pueda proyectar de modo exterior, más vinculado a concepciones de la dignidad de la Antigüedad clásica (donde las *dignidades* eran cargos que se ostentaban). Aquello por lo que la persona merece una consideración y un respeto, incluso una conmiseración, es por sus características íntimas al *ser* personal. Melendo lo cifra como una “elevada categoría interior”, que no siempre aparece nítida en lo que se manifiesta externamente, pero existe en el ser. Añade este autor que *“lo esencial*

²⁰⁷ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento de la dignidad humana*, Tesis doctoral dirigida por Francisco Javier Ansuátegui Roig, Universidad Carlos III de Madrid (Instituto de Derechos Humanos ‘Bartolomé de las Casas’, Getafe, 2006, p. 566

²⁰⁸ MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999, p. 22.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 24

y radicalmente digno, lo que exige como de rechazo una actitud pudorosa, un comportamiento honrado o cualquier otra exterioridad de signo positivo, es la constitutiva nobleza intrínseca –el ‘ser’, en última instancia- de una realidad dada: en nuestro caso, las personas”²¹⁰.

Estaremos hablando, por tanto, de lo que en la doctrina se ha venido a denominar dignidad en sentido ontológico, diferenciándola de la dignidad en sentido moral y otros sentidos que, en este momento, y para el aspecto que os ocupa, son menos atinentes. Esta dignidad ontológica de la persona, como bien explica el prof. Jaime Villaroig, *“reside en el ser propio de la persona: desde el mismo momento de su existencia como persona. Se llama dignidad ontológica por residir en el ser del ser humano. Esta dignidad ontológica no sería susceptible de aumento o disminución, ni dependería de la voluntad de los hombres, ni del consenso, ni del reconocimiento que se haga de ella, sino únicamente dependería del ser del hombre. Dicho de otro modo: en el hombre (...) reside una cualidad inherente a su propio ser, idéntica en todos los seres humanos, según la cual este tiene carácter de fin en sí mismo y se le debe tratar por ello con una respetabilidad suma, siendo imposible considerarlo como una cosa o mero medio para algo que no sea él mismo”²¹¹*. Certera explicación, condensando lo esencial de este concepto. Apunta también Villaroig, buscando el fundamento, que *“la dignidad ontológica se posee (quizá mejor, se es), por pertenecer a la especie humana (aunque este criterio biológico sea la ‘ratio cognoscendi’ y no la ‘ratio essendi’ de la dignidad). Este sentido, perteneciente a nuestro acervo común de principios morales, es al que alude la expresión: ‘todo ser humano merece respeto por el mero hecho de ser humano’. En el fondo, decir que alguien es digno quiere decir que hay que tratarlo de un modo determinado. ¿Cómo? Respetándolo, protegiéndolo, curándolo, cuidándolo, etc.”²¹²*

No obstante, además de tener en cuenta esa inherencia e interioridad, apunta acertadamente T. Melendo que ese valor interior de la persona también debe exteriorizarse. Podemos entender esto como otra versión de la dignidad, o bien asumir que la dignidad inherente a la persona debe poder manifestarse al exterior, y desde luego

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ VILLAROIG MARTIN, J., *Dignidad personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación*, en “Quién. Revista de filosofía personalista” editada por la Asociación Española de Personalismo, nº 2, 2015, Madrid, p. 54

²¹² *Ibid.*, p. 54.

no verse empañada o menoscabada por unas circunstancias exteriores que no acompañen a esta excelsitud interior del ser humano (en este sentido, no sería ‘digno’, o no ayuda a manifestar la dignidad, por ejemplo, que una persona esté vestida con harapos, sucia, etc. Aun estando intacta su interioridad, esa excelencia constitutiva, esa superioridad ontológica, requiere una adecuada exteriorización). Explica T. Melendo: *“para que exista dignidad, en el sentido en que aquí la estamos utilizando, es menester que el conjunto de exterioridades (...) se corresponda con un sujeto de naturaleza superior, con un individuo provisto de interior nobleza (...)”*²¹³. Considero que debemos entender esa exteriorización adecuada de la dignidad como una de sus dimensiones. Una exteriorización que menoscabaría cualquier humillación, cualquier sometimiento, cualquier cosificación, cualquier maltrato, etc, puesto que no permiten que se manifieste nítidamente la grandeza personal del ser, que es lo requerido por la dignidad.

La práctica de la prostitución, tema que nos ocupa, a mi criterio, entraría perfectamente en este ámbito de conductas que menoscaban la dignidad, que no manifiestan la grandeza constitutiva del ser, que lo muestran sometido. Ciertamente, afirma Melendo que *“se afirma que una persona actúa con dignidad cuando sus operaciones no parecen poner en juego el noble hondón constitutivo de su propio ser”*²¹⁴. Este aspecto es importante para entender por qué las conductas de prostitución menoscaban la dignidad de la persona, esa dignidad que nace de dentro, del especial valor de la persona, que requiere un respeto, y en su exteriorización no se muestra eso. Es interesante lo que explica Tomás Melendo a este respecto: *“a cualquier persona le asiste el derecho de que se le permita expresar externamente su dignidad interior, de modo que el “dentro” se haga ostensible en el “fuera” y lo dote de consistencia valorizante”*²¹⁵. Así, Melendo toma el ejemplo de la crucifixión romana para explicar por qué era un castigo especialmente lesivo de la dignidad y que estaba vedado a los ciudadanos romanos²¹⁶. Con ello, llegamos a esta conclusión: *“impedir que un ser dotado de intimidad revele su grandeza interior*

²¹³ MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999, p. 23-24

²¹⁴ *Ibid.*, p. 27

²¹⁵ *Ibid.*, p. 29

²¹⁶ *“A la persona crucificada se le privaba de la posibilidad de hacer patente su nobleza ontológica configuradora. La exposición pública de la mera exterioridad, provocada y como exigida por la peculiar disposición-exhibición de un cuerpo inerte e inexpressivo, la misma desnudez, la imposibilidad de la mínima ostensión de un “dentro”, convertían este suplicio en el tormento más lesivo de la dignidad personal”*. MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999, p. 29

conculca su grandeza constitutiva”²¹⁷. Analógicamente, me permitiré trasladar los argumentos de esta reflexión al aspecto de la prostitución que abordamos: esta actividad despoja de intimidad al sujeto, difícilmente le puede permitir revelar su grandeza interior, cuando esa intimidad queda mercantilizada y avasallada. Melendo también acude a una analogía que no queda lejana a la que acabo de explicar: *“la apelación a los crucificados puede sonarnos lejana. Sin embargo, algo muy similar, aun cuando menos escandaloso, afecta a bastantes de las exhibiciones que prodiga con tanta liberalidad el mundo contemporáneo. La más clara es quizá, la pornografía, en la que los individuos presentados se ven desprovistos –con plena voluntariedad, tal vez, ¡qué importa!- del contenido profundo que eleva y magnifica las exteriorizaciones corporales del amor: su organismo físico, expresión privilegiada de la grandeza personal, queda reducido a un conjunto de gestos y actitudes sin vida, yertos, abstractos, incapaces de sugerir la distancia infinita que separa la sexualidad humana y la de los animales inferiores*”²¹⁸. Es meridianamente claro con esta explicación por qué estas conductas, similares en esencia a las de la prostitución, menoscaban la dignidad humana, además de violentar la representación exterior de la inalienable dignidad de la persona que nace de su interioridad, esa dignidad que *“se configura como un género superior de bondad (la bondad de lo que constituye un cierto fin en sí, un absoluto)”*²¹⁹ y que requiere, para manifestarse nítidamente al exterior, que *“la nobleza del acto personal de ser habrá de ponerse de relieve a través de ciertos vehículos externos”*²²⁰. Unos “vehículos externos”, en expresión de Melendo, que en nada tienen que ver con los cargos, éxito, fama, ostentuosidad, etc, sino, a mi juicio, en una serena manifestación de la dignidad personal, que no se vea empañada, perjudicada, menoscabada, por ninguna acción que impida que se trasluzca la grandeza de la persona²²¹. En este sentido, todo lo que suponga afectación

²¹⁷ *Ibid.*, p. 29

²¹⁸ *Ibid.*, p. 30

²¹⁹ *Ibid.*, p. 31

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Una grandeza que se trasluce, invariablemente, también, y si cabe aún más, en los casos en que la persona cuenta con alguna discapacidad. Es admirable cómo lo expresa T. Melendo: *“a un conocimiento agudo, provisto de amorosa perspicacia, la dignidad de los más vulnerables se presenta incommensurablemente engrandecida y, sobre todo, radicada en el auténtico hontanar de que dimana. Fijemos nuestra atención en el caso de los deficientes y de los enfermos mentales (...) ante unos ojos que saben apreciarlos, los infradotados manifiestan, con mayor claridad que los sujetos normales, los auténticos títulos de la insondable dignidad del ser humano. El disminuido psíquico parece estar diciendo: ‘no radica mi excelencia ni en la eficacia laboral, que acaso nunca tenga, ni en la belleza corpórea, que no poseo, ni en la inteligencia o la capacidad resolutive...; deriva de mi ser, - ¡yo también soy hombre, persona!- y de mis consiguientes disposiciones amorosas’. A lo que acaso pudiera añadir: ‘para conquistar el fin radical al que he sido llamado –la unión de amistad con Dios por toda la eternidad, fundamento cardinal e inconcuso de mi nobleza constitutiva-, me basta y me sobra con lo que soy’.* MELENDO, T., *Dignidad humana y*

de la intimidad, menosprecio de algunos de los elementos de la personalidad, no disposición de los mínimos vitales materiales necesarios, humillación o sometimiento de la persona, cosificación, restricciones a la libertad de movimiento y la autonomía, vulneración de derechos fundamentales, etc, se constituirán en elementos que sin duda menoscaban la dignidad de la persona, ya que entre otros motivos, no permiten que esta se trasluzca nítidamente en la esfera de la exterioridad del sujeto. Un sujeto que cabe definir, como bien apunta Francesc Torralba, como un *“ser radicalmente vulnerable con unas posibilidades singulares en el conjunto de la naturaleza”*²²².

Esta dignidad personal, que *“reposa en la serena autoposesión de un modo superior de ser, en la íntima plenitud entitativa”*²²³, requiere, como elemento prácticamente adherido a sí (“correlato”, lo denomina Melendo, pudiéndose también denominarse “exigencia” o “corolario” de la dignidad), para poder manifestarse, del respeto a ella por parte de las otras personas. Aunque abundaremos en este aspecto en un apartado más adelante, y afirmaremos que el respeto a la dignidad de la persona se constituye como principio general del Derecho que ha de ser observado imperativamente en el orden jurídico (con referencia a K. Larenz), de momento dejaremos enunciada la idea de que *“la única actitud compatible con la eminencia personal [es] la del respeto o reverencia. De manera explícita a partir de Kant, y de forma menos expresa en la filosofía y en la vida de los siglos precedentes, el respeto ha venido considerándose como la actitud correspondiente, la respuesta, a la excelsa eminencia de lo digno. Por consiguiente, un análisis algo detallado de la dignidad personal no puede dejar de incluir ciertas reflexiones en torno a la noción de respeto”*²²⁴.

Este respeto a la dignidad es fundamental y debe extenderse a todo sujeto. El filósofo del Derecho alemán Robert Spaemann expresa la necesidad de “reconocimiento” de todo ser humano y de su dignidad: *“en la afirmación de que debemos reconocimiento como*

bioética, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999, p. 33. Igualmente, SPAEMANN expresa esta misma percepción de este modo tan certero: *“la dignidad nos impresiona especialmente justo cuando sus medios externos de manifestación están extremadamente reducidos y sin embargo se nos hace patente de modo irresistible”*. SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, en SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. de J. Fernández Retenaga y J. Mardomingo Sierra, Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), Pamplona, 2003

²²² TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Ed. Herder, Barcelona, 2005, p. 397.

²²³ MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999., p. 37.

²²⁴ *Ibid.*, p. 42-43

persona a todo ser perteneciente a nuestra especie se expresa que tenemos que considerar la racionalidad como una característica natural de pertenencia a la especie, como una característica de cuyos privilegios participa, sin más, todo el que participe de la naturaleza humana. Sólo desde esa presuposición se puede hablar de derechos humanos. Pues sólo desde esa presuposición queda sustraído a la arbitrariedad de determinados hombres reconocer a otros hombres derechos humanos o bien negárselos. Y la forma del reconocimiento de seres racionales sólo puede ser la del respeto por su naturaleza, por su cuerpo, por su sexualidad, por su lenguaje”²²⁵. Importante afirmación la de Spaemann, y especialmente atinada también en conexión con la temática de este trabajo, al afirmar ese respeto por la naturaleza de la persona, por su “cuerpo”, su “sexualidad”... elementos todos que se alinean como una potente argumentación para aseverar que la prostitución, por lo respetar el cuerpo, la sexualidad, ni la propia persona en su naturaleza y su dimensión más profunda, es contraria a la dignidad humana. Spaemann redondea esta idea, conectando con la idea de respeto, que es lo que debe movernos en nuestra praxis, y en clara conexión con el imperativo kantiano (sobre el que abundaremos en otro epígrafe posterior), de este modo: *“No podemos pensar en modo alguno un ser real por naturaleza que no estuviese constituido por un momento de interioridad y, por ello, de totalidad y finitud. Por lo tanto, el imperativo de la razón pura práctica únicamente puede ser formulado así: “actúa de tal manera que nunca uses la naturaleza, ni en tu persona si en ningún otro ser natural, solamente como un medio, sino siempre al mismo tiempo también como fin”. Sólo en este imperativo se revela el hombre como más que naturaleza. Pues sólo en este imperativo trasciende la mera solidaridad de la especie, una solidaridad que comparte con todos los seres vivos. Y precisamente ahí se está tributando a sí mismo el mayor respeto”*²²⁶.

Hechas estas consideraciones generales sobre el concepto de dignidad, un concepto poliédrico y en ocasiones cuestionado por sectores de pensamiento que no aprecian un fundamento ontológico del concepto y meramente lo asientan en la autonomía del sujeto (en una lectura parcial de Immanuel Kant), conviene ver el concepto de dignidad desde una perspectiva moral, entendiéndolo vinculado a una ética, basada en el respeto a la dignidad, que tendría pretensiones de universalidad, y que cifra el bien en el respeto a la

²²⁵ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, en SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. de J. Fernández Retenaga y J. Mardomingo Sierra, Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), Pamplona, 2003, p. 130.

²²⁶ *Ibid.*

dignidad y el mal en su contrario, y que nos puede aproximar a por qué las conductas de prostitución son contrarias a la dignidad de la persona.

El P. Ramón Lucas hace en su obra “Horizonte Vertical” una consideración muy acertada al respecto de la dimensión moral del hombre: *“existen, ciertamente, muchas diferencias en la valoración de lo que es bueno o malo, condicionadas por las situaciones históricas y por la cultura. Pero que hay una diferencia profunda entre el bien y el mal, entre justicia e injusticia, entre acciones que se deben hacer y otras que se deben evitar, es un dato fundamental; este dato es conocido por todo hombre, cualquiera que sea el país al que pertenezca, en cualquier época que haya vivido y de cualquier cultura que provenga (...). La capacidad de discernir el bien y el mal en las propias acciones y en las de los demás es lo que funda la diferencia entre el hombre y el animal. ‘El comportamiento ético sólo existe en el hombre’”*²²⁷, apostilla citando a Romano Guardini. Ciertamente, dado que para que una acción pueda entrar en una valoración ética, debe ser libre, sólo en la esfera del hombre podemos hablar de ética. La libertad es un presupuesto ineludible. Esa libertad frente a instintos y condicionamientos naturales es posible por su racionalidad y su inteligencia. También Immanuel Kant lo apreció así. En “La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”, de 1785, Kant hace la consideración de que *“a todo ser racional poseedor de voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad bajo la que obra. (...) Su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad, con lo que en consecuencia, ésta ha de ser atribuida a todos los seres racionales”*²²⁸. Es una referencia clara a la libertad como presupuesto de la moralidad de las acciones.

Conviene retomar el elemento de más interés de la afirmación del P. Lucas, relativo a que el hombre tiene conciencia de la diferencia entre bien y mal y cuando obra, lo hace acorde con cada uno de esos extremos. Es necesario plantear como cuestión preliminar la objeción que algunos se harán al respecto, en el sentido de la indeterminación exacta de qué sea el bien, y qué el mal, y la duda sobre si podemos conocerlos, propia del tiempo

²²⁷ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 163

²²⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*, Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid, p. 132.

actual²²⁹, en una crisis gnoseológica y también ética. Considero que el P. Lucas está en lo cierto al referir que, en el fondo, un hombre sabe cuál es el bien, o el mal, independientemente del lugar o momento histórico en el que viva, aunque sobre esta cuestión conviene abundar algo más.

Para explicar este argumento y apuntalarlo adecuadamente, porque podría no ser evidente, es conveniente referirnos a los grandes códigos morales que contienen las religiones más extendidas. Prácticamente encontramos en todas ellas principios comunes: como explica el Prof. Thomas de Koninck, esa conciencia general de que hay acciones intrínsecamente buenas se ha conceptualizado desde tiempo inmemorial en muchas tradiciones y religiones en una “«regla de oro» reconocida unánimemente como tal desde hace tiempo por todas las sabidurías y que se cita a menudo en la ética contemporánea. (...) «No inflijas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti» (Confucio). «Comportaos con los hombres como queráis que los hombres se comporten con vosotros» (Jesús). Estas máximas encuentran un eco, a su manera, en el imperativo práctico de Kant: «Actúa de modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio»”²³⁰. Estas son normas comunes a las grandes religiones, que marcan una especie de “axioma” ético, un principio sobre el cual construir el desarrollo de un *corpus* moral. Ciertamente, aun constatando la disparidad de culturas y la fragmentación de las diversas cosmovisiones existentes, hay algunos principios comunes en las grandes religiones (que configuran las grandes culturas) que se encaminan a la exigencia de respeto por la dignidad humana y por el cuidado del semejante. De Koninck abunda sobre esta idea y, además de los principios cristianos y confucionistas que hemos citado anteriormente, acude a las antiguas *Leyes de Manu* en la India, que “llegan a reconocer incluso a los más débiles una nobleza particular”²³¹. En la antigua Grecia, *Antígona* es un ejemplo de que la persona tiene una dignidad (por ello requiere de un enterramiento) y las leyes no

²²⁹ Un tiempo de relativismo ético y crisis de la fundamentación de la moral, además de la secularización. Ya advirtió el padre de la Sociología, Émile Durkheim, de que nos encontramos en este último proceso. “Es claro para él que el vínculo que unía primitivamente el sistema de creencias y de prácticas religiosas con el sistema de la moral se ha distendido”. MÚGICA MARTINENA, F., “Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética”, *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de clásicos de la Sociología*, nº 16, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 18.

²³⁰ DE KONINCK, T., *De la dignidad humana*, trad. de María Venegas Grau, Dykinson, Madrid, 2006, p. 14.

²³¹ DE KONINCK, T., *op. cit.*, p. 16

escritas, inmutables (ley natural) prescriben el respeto a esa dignidad por encima de órdenes o mandatos de la autoridad (ley positiva).

En las culturas orientales, aun bajo esquemas no coincidentes con los occidentales, hay también elementos morales que se asimilan al mandato de respeto a la dignidad de la persona. El prof. De Koninck explica que *“la sabiduría china, por ejemplo, le da una importancia primordial a la ‘capacidad de reconfortar a los demás’”*²³². Koninck cita a Marcel Granet para explicar que *“toda la doctrina confuciana de la ‘virtud suprema’, el ‘ren’ (o jen), se define como ‘un sentimiento activo de la dignidad humana’, fundado en el respeto de uno mismo y el respeto hacia el otro, de la que esa doctrina extrae, por otra parte, la regla de oro”*²³³. El Prof. Francesc Torralba, en un interesante estudio sobre *“La idea de dignidad y sus isomórficos culturales”*, afirma que en el Confucionismo, el ‘hombre verdadero o de calidad’ *“se distingue del hombre falso porque ha superado el egoísmo que habita en él y busca la armonía universal que halla en las relaciones sociales. El pensamiento de la relación exige la benevolencia universal, la lealtad, la solidaridad y la reciprocidad. (...) Se puede leer en las ‘Analectas’ de Confucio: ‘El fundamento del amor universal se halla en el hombre mismo, y el primer deber que impone es el amor hacia los padres y familiares. (...) La base de la justicia es la equidad y consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, siendo su primer deber el honrar a los sabios (Analectas, Libro II, cap. XX, 5)’”*²³⁴. Así, aunque el Confucionismo establece jerarquías que impiden un trato equitativo, y las nociones de libertad o derechos humanos derivadas de la dignidad personal le son extrañas, cabe destacar en esta filosofía la prescripción de la benevolencia universal y de la reciprocidad, elementos que, salvando las distancias, integran también el núcleo de los imperativos éticos decantados históricamente en Occidente, en los cuales la idea de dignidad es central.

En otra de las filosofías orientales con tintes religiosos, el taoísmo, se pueden apreciar algunos elementos asimilables a lo que supone la dignidad de la persona en nuestro ámbito cultural. Afirma el Prof. Torralba que, a pesar de que no exista una idea de la persona como *“subsistente individual que trasciende la vida temporal y mantiene su identidad como tal más allá de este mundo”*, sí que podemos afirmar que *“la ética que*

²³² *Ibid.*, p. 17

²³³ GRANET, M., *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 395-398.

²³⁴ TORRALBA, F., *Idea de dignidad y sus isomórficos culturales*, en DE LA TORRE, J. (coord.), *Dignidad humana y bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008, p. 261

*deriva del Taoísmo es una ética de la pasividad y del respeto, de la conformidad con el Tao, del cuidado que merece todo ser como expresión que es del único principio, fuente de todo ser*²³⁵. De nuevo encontramos dos elementos, como el respeto y el cuidado, que están en la órbita conceptual de la dignidad. En el Budismo también podemos encontrar elementos asimilables. Destaca Torralba en el Budismo *“su insistencia en la interrelación de toda la vida, su enseñanza de la compasión hacia todos los seres, su no violencia y su cuidado de todo lo existente”*²³⁶. Así, no es difícil colegir que en las doctrinas filosóficas o religiosas de Oriente, aun con notables diferencias con la cultura occidental, se dan elementos coincidentes en lo sustancial y que hablan de benevolencia, respeto y cuidado por los otros. El Prof. De Koninck llama la atención sobre lo siguiente: *“a medida que las civilizaciones nacen y se afirman, se va atribuyendo un lugar central a la indulgencia, al respeto, a lo que René Char llamaba ‘tener la imaginación del otro’”*²³⁷,²³⁸.

Todo esto nos debe llevar a deducir que algo existe en la naturaleza humana que exige esas conductas como necesarias. Y considero fundadamente que es la dignidad inherente de la persona humana lo que exige esas conductas de respeto, ya que la naturaleza humana que va vinculada también a una vulnerabilidad y dependencia que exige de ese respeto y cuidado, y de una voluntad, mediada por la inteligencia, de no sufrir maltrato y, consecuentemente, no infligirlo a quienes reconocemos como semejantes. Alasdair MacIntyre tiene interesantes reflexiones a este respecto en su obra *“Animales racionales y dependientes”*. Llama la atención sobre que *“los seres humanos son vulnerables a una gran cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida. (...) Lo más frecuente es que todo individuo dependa de los demás para su supervivencia, no digamos ya para su florecimiento. (...) Estos dos conjuntos de hechos relacionados entre sí, los que se refieren a la vulnerabilidad y las aflicciones, y los que se refieren al grado de dependencia de unas personas con respecto a otras, son tan importantes por sí mismos que ningún autor que aspire a dar una explicación convincente de la condición humana puede dejar de concederles un lugar*

²³⁵ TORRALBA, F., *op. cit.*, p. 264

²³⁶ *Ibid.*, p. 260

²³⁷ Un planteamiento cercano en cierto modo a la interpelación que efectúa el rostro del otro, según E. Lévinas

²³⁸ DE KONINCK, T., *De la dignidad humana*, trad. de María Venegas Grau, Dykinson, Madrid, 2006, p. 17

privilegiado”²³⁹. Ciertamente, la dependencia de otros seres humanos es un hecho constatable en muchas etapas de la vida. No sólo una dependencia física, sino en ocasiones también en el plano moral. Tiene cierto sentido la afirmación de MacIntyre de que *“no es posible buscar el bien de cada uno sin buscar a la vez el bien de todos los que participan en esas relaciones, puesto que un individuo no puede tener una buena comprensión práctica de su propio bien o su florecimiento separado e independiente del florecimiento del conjunto entero de relaciones sociales en que se ubica*”²⁴⁰. MacIntyre explica que para los seres humanos y nuestra plenitud y desarrollo (él lo denomina ‘florecimiento’), es necesario que la vida personal se organice de modo que podamos ejercer de modo independiente la facultad de ser razonadores prácticos, pero además de eso es necesario, según MacIntyre, *“que a la vez reciba y tenga una expectativa razonable de recibir los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo o enfermo o padecer alguna lesión*”²⁴¹.

La perspectiva de este autor es comunitaria (la doctrina le incluye en la corriente denominada ‘comunitarismo’): para él, las relaciones del individuo con la sociedad, y en particular con la comunidad donde se integra, son decisivas: *“los individuos logran su propio bien sólo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo, ayudándole durante los períodos de discapacidad, para que él a su vez se convierta (a través de la adquisición y el ejercicio de las virtudes) en la clase de ser humano que hace del bien de los demás su propio bien*”²⁴². Es una perspectiva que sin duda hay que considerar seriamente, ya que ciertamente, los seres humanos estamos interrelacionados y no existe el sujeto absolutamente aislado e independiente. Es más bien un enfoque de interdependencia, el que defiende MacIntyre, el que es más adecuado. Y en ese enfoque, es justo reconocer que, dado que somos interdependientes, y vulnerables, como hemos visto, se hace necesaria una exigencia de respeto a la dignidad de la persona humana, que por su naturaleza necesita de ese respeto, que evite el menoscabo de su dignidad inherente y haga posible su realización y desarrollo.

²³⁹ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, p. 15

²⁴⁰ MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 128.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 128.

²⁴² *Ibid.*, p. 129.

MacIntyre habla de la virtud de la reciprocidad, afirmando que *“las normas que rigen los sentimientos y determinan lo que es o no adecuado son inseparables de otras normas de reciprocidad, puesto que es en la reciprocidad en general donde se exhiben el afecto y la simpatía”*²⁴³. Añade que *“las relaciones que se dan en el intercambio racional, que se rige por normas cuyo cumplimiento resulta ventajoso para todos los participantes, también están insertas en relaciones regidas por normas de reciprocidad imposible de calcular o predecir”*²⁴⁴. En el fondo, un análisis de las relaciones humanas nos revela que la reciprocidad entre personas es lo exigido por una elemental “humanidad”, desde un planteamiento ético congruente con lo que venimos afirmando a lo largo de este trabajo: el cuidado mutuo, el devolver conforme se ha recibido... en este sentido, existe un deber de respeto recíproco, que no sólo operaría en el plano moral, sino incluso en el jurídico, siendo exigible. El Prof. Pérez Triviño afirma que de la dignidad de la persona surgen obligaciones para otros²⁴⁵. Efectivamente, la dignidad del otro obliga a un comportamiento que reconozca tal dignidad y no la menoscabe. Sobre la reciprocidad y el respeto abundaremos en un apartado posterior.

Ese respeto y la acción debida es categorizado por MacIntyre, en un esquema aristotélico-tomista de virtudes, dentro de la virtud de la compasión, denominada misericordia, y de la virtud de hacer el bien, denominada beneficencia. Así, este autor sigue a Santo Tomás y explica: *“supongamos que una persona da incondicionalmente a otra lo que ésta necesita con cierta urgencia, por consideración hacia el otro como ser humano necesitado, porque es lo mínimo que se le debe y porque al aliviar la aflicción del otro se alivia también su propia aflicción por el dolor ajeno”*²⁴⁶. Ciertamente, esta actuación tiene mucho que ver con una conducta de respeto, pero va más allá, hacia la concreción, promoción, y realización efectiva de la dignidad humana, y nos muestra que el hombre es limitado y necesitado, sufre, y en consecuencia, necesita de la ayuda de otros. La misericordia, *“que implica la consideración hacia una necesidad urgente y extrema, sin*

²⁴³ *Ibid.*, p. 137. La cuestión de la reciprocidad en el ámbito moral puede vincularse perfectamente con el imperativo categórico kantiano, que en cierto modo establece una regla de reciprocidad: un comportamiento se considerará moral si el sujeto acepta que ese mismo comportamiento pudiera convertirse en una regla universal que siguieran otros sujetos, de modo que a él le tocara padecerlo.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 138

²⁴⁵ Cfr. PÉREZ TRIVIÑO, J.L., *La relevancia de la dignidad humana. Un comentario*, en DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 30 (2007), p. 161

²⁴⁶ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, p. 143.

que importe quien sea la persona”²⁴⁷ va mucho más allá que el respeto a la dignidad del otro. De entrada, implica un comportamiento proactivo, más de hacer que de ‘no-hacer’. Ese sentimiento de misericordia nos hace ver en el otro, ya no un extraño, sino un prójimo, dotado inherentemente de la misma dignidad que nosotros mismos. MacIntyre recuerda que Santo Tomás incluía en su definición de misericordia el dolor o pesar por la aflicción de otra persona, haciéndolo propio, reconociendo que tal aflicción que sufre la podía haber padecido uno mismo²⁴⁸. La naturaleza común y la posibilidad de sufrimiento nos permite sentir al otro como prójimo, ser humano ‘próximo’.

MacIntyre cita ejemplos de la historia de la literatura en los que encontramos personas a las que se les conmueven las entrañas ante otro hombre en una situación de necesidad. Ciertamente, sirven como ejemplos para tener presente que hay una inclinación humana a ver en el semejante un reflejo de uno mismo, y conmoverse ante el dolor, injusticia o menoscabo de su dignidad: *“según cuenta Sófocles, cuando un pastor recibió la orden de matar al pequeño Edipo, se arriesgó a desobedecer movido por la compasión, y confió al niño en secreto a otro pastor para que le encontrase un nuevo hogar. Cuando Neoptolemo vio la herida abierta y supurante de Filoctetes y oyó sus gritos de dolor, también actuó movido por la compasión y en contra de lo que había prometido hacer”*²⁴⁹. En este sentido, añade MacIntyre que *“la justa generosidad requiere que se actúe a partir de la consideración afectuosa; cuando eso hace falta, no tener la inclinación de actuar así es siempre indicio de un defecto moral, de una incapacidad para actuar como el deber lo exige”*²⁵⁰. Esa actuación generosa y afectuosa con el otro que lo necesita, y que puede verse herido en su dignidad de persona, se convierte ya no en un acto virtuoso aunque no exigible, sino en un acto moralmente debido para restaurar la dignidad de la persona necesitada. Es por ello que podemos establecer en el núcleo de la moralidad el respeto, el cuidado y la promoción de la dignidad de las personas.

Si antes referíamos los mandatos morales contenidos en diversas religiones y su coincidencia en este aspecto, es indudable que uno de los mandatos morales más explícito y claro de cuidado del otro, respeto a su dignidad, y obligación de ayuda, se contiene en el cristianismo, en el célebre “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Se aprecia la

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 146

²⁴⁸ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 148

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 145

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 144

reciprocidad en este mandato y una conexión con el respeto y reconocimiento a la dignidad del otro. El sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman hace un interesante comentario al respecto de este precepto, que muestra con claridad por qué es un contenido ético primario, no esencialmente racional²⁵¹, pero fundante en la humanidad: *“la aceptación del precepto de amar al prójimo es el acta de nacimiento de la humanidad. Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son tan sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista (...). Amar al prójimo requiere un salto hacia la fe; sin embargo, el resultado es el acta de nacimiento de la humanidad. Y también representa el aciago paso del instinto de supervivencia hacia la moralidad. Ese paso convierte a la moralidad en una parte, y tal vez en una ‘conditio sine qua non’, de la supervivencia. Con este ingrediente, la supervivencia de ‘un humano’ se transforma en la supervivencia de la ‘humanidad’ en el ser humano”*²⁵². Este último factor es fundamental, la dimensión de ‘humanidad’. Amar al prójimo como a uno mismo incluye a todos en una misma ‘humanidad’, salva las diferencias accidentales, muestra una misma sustancia humana: ¿por qué amar a otro que podría ser menos virtuoso, o que podría no hacer recíprocamente lo mismo? Porque nos une una misma humanidad, reconocemos en el otro a un semejante, le reconocemos una dignidad de persona que nos obliga al respeto, cuando menos. Es la dignidad intrínseca, inherente al otro, y su reconocimiento, lo que nos obliga. Y el precepto tiene un sentido muy específico: cuando se pide que se ame al otro como a uno mismo, nos recuerda Bauman que ese amor a uno mismo (y lo que, por tanto, queremos para el otro, para el prójimo y semejante) está constituido por un impulso a *“aferrarse a la vida, a tratar con todo empeño de permanecer con vida para bien o para mal, a resistir*

²⁵¹ Bauman explicita en su obra “Amor líquido” los recelos de Sigmund Freud respecto de este precepto moral, que no parece de entrada el más racional con los criterios de la razón que maneja la postmodernidad: *“el precepto que exige ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’, dice Freud (en ‘El malestar en la cultura’), es uno de los fundamentales de la vida civilizada. Y es también el más opuesto a la clase de razón que promueve la civilización: la razón del autointerés y de la búsqueda de la propia felicidad”*. A este respecto, Freud se cuestionaba el porqué de este mandato, por qué debería amarse a alguien que podría no merecerlo, o que podría no comportarse recíprocamente. Bauman deja claro que amar al otro es un requisito de humanidad, es una prolongación al otro del cuidado que uno presta a su vida y condiciones vitales, posibilitando no sólo la supervivencia propia, sino lo que denomina *“la supervivencia de la ‘humanidad’ en el ser humano”*. Cfr. BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 106-107.

²⁵² BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, pp. 106-107

y a luchar contra cualquier cosa que amenace con una prematura o abrupta finalización de la vida, y a proteger o, mejor aún, a reforzar nuestra capacidad y vigor para asegurar que nuestra resistencia sea eficaz”²⁵³. Es más, y este es el factor clave: Bauman acierta de lleno al explicitar que ese amor a uno mismo supone en el fondo una petición de reconocimiento de la dignidad personal (y en ello tiene mucho que ver también el amor al prójimo, no sólo como algo que nos dignifica moralmente y que nos hace acreedores de un trato digno en reciprocidad, sino que muestra con claridad la dignidad personal que reconocemos en el otro –se convierte en una suerte de “tríada” de la dignidad-): *“porque lo que amamos en nuestro amor a uno mismo es la personalidad adecuada para ser amada. Lo que amamos es el estado, o la esperanza, de ser amados. De ser objetos”*²⁵⁴ *dignos de amor, de ser reconocidos como tales, y de que se nos dé la prueba de ese reconocimiento”*²⁵⁵. Bauman pone el acento en el reconocimiento, y hace bien, porque toda persona espera ese reconocimiento a su dignidad por parte de los demás, y está también, según venimos explicando, moralmente obligada al reconocimiento de la dignidad de los otros dentro de una ética universal de respeto a la persona humana, que tiene en la reciprocidad una de sus notas esenciales.

El respeto²⁵⁶ a la persona es una consecuencia de su valía, así de claro lo afirma Bauman: *“soy importante, y lo que digo y pienso también es importante. No soy un cero, alguien a quien se puede reemplazar y desechar fácilmente”*²⁵⁷. Pero donde la argumentación de Bauman llega a una cumbre, y la suscribo totalmente, por cómo explicita adecuadamente esta relación entre el respeto, la dignidad y el mandato de amar al prójimo, es en esta afirmación: *“si eso [el percibir el respeto de otros hacia mí y tomar conciencia de mi valía] es lo que nos convierte en adecuados y dignos objetos del amor a uno mismo”*²⁵⁸,

²⁵³ *Ibid.*, p. 107

²⁵⁴ Entiéndase el término en un sentido positivo, como destinatarios, más que ‘objetos’ como objetificación o cosificación.

²⁵⁵ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 108

²⁵⁶ Abundaremos más sobre el concepto de respeto y su relación con la dignidad en el epígrafe específico al respecto.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 109

²⁵⁸ Para Bauman, lo que motiva el amor a uno mismo es el reconocimiento que obtenemos de los demás. Su concepción del amor propio está, a mi juicio, excesivamente referenciada al exterior de la persona, y es un planteamiento que no puedo compartir. Inevitablemente, el reconocimiento ajeno influye en el amor propio de la persona, pero no puede ser el único elemento ni el único condicionante, tal y como refiere Bauman: *“en suma: para sentir amor por uno mismo, necesitamos ser amados. La negación del amor –la privación del estatus de objeto digno de ser amado– nutre el autoaborrecimiento. El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás. Si se emplean sustitutos para construirlo, puede*

entonces la demanda de ‘ama al prójimo como a ti mismo’ (es decir, suponer que el prójimo desea ser amado por las mismas razones que nos inducen a amarnos a nosotros mismos) implica el deseo del prójimo de que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irremplazable y no desechable. (...) Amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos significaría entonces respetar el carácter único de cada uno (...)”²⁵⁹. Magistralmente explicitada por Bauman esta relación entre la dignidad, el respeto, y el mandato de “ama a tu prójimo como a ti mismo”, ya que cada prójimo tiene una dignidad inherente, inalienable, siendo una persona irrepetible y no desechable ni sustituible.

Considero que todas estas afirmaciones, relativas a que cada persona tiene un valor único, no es desechable, tiene una dignidad intrínseca que nos hace “amarla como a uno mismo”, muestran la radical incompatibilidad de los actos de prostitución, tema que nos ocupa de fondo, con este planteamiento ético del respeto a la dignidad. Creo que es importante no sólo poner el foco en los actos de la persona que se prostituye, sino también, y muy fundamentalmente, en la persona que demanda y “consume” prostitución, ya que está desconociendo absolutamente el valor único e irrepetible de la persona a la que cosifica en esta sexualidad mercantilizada, y está faltando también al precepto de “ama a tu prójimo como a ti mismo”, que no es meramente un mandato de índole religiosa restringido a un número más o menos amplio de creyentes, sino que es un principio ético con gran resonancia cultural, enraizado en todo sistema normativo en el que la dignidad de la persona se encuentra en el fundamento.

haber una semejanza, por fraudulenta que sea, de ese amor. Los otros deben amarnos primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos”. (Ibid., p. 108). No puedo estar de acuerdo en la última afirmación (parecería dejar absolutamente en manos de otros la posibilidad de quererse a uno mismo), aunque sí que comparto el planteamiento de que la negación del amor por parte de otros, puede minar la autoestima (Bauman lo llama ‘autoaborrecimiento’), aspecto ampliamente confirmado por la psicología. Sin duda, ese aspecto está presente en el fenómeno de la prostitución: la baja consideración personal que muchas personas prostituidas tienen de sí mismas, viene motivada por esa falta de respeto constante a su dignidad, eso que Bauman refería como “la privación del estatus de objeto digno de ser amado”.

²⁵⁹ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 109

2. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA, COMO FUNDAMENTO DE LA DIMENSIÓN MORAL

Hacíamos referencia en el epígrafe anterior a que la valoración moral de los actos humanos es posible dado que el hombre posee libertad. R. Lucas lo expresa de este modo: “*por nuestra libertad finita, la cuestión del bien moral se plantea en términos de valor. Podemos decir que la moralidad es una dimensión constitutiva del actuar humano libre*”²⁶⁰. Lucas, tras explicar las posiciones históricas y la relación entre la ética y la religión, hace una referencia a Kant y su intento de fundamentar una moral autónoma: “*la moral kantiana quiere, en cambio, ser autónoma, porque pide actuar sólo por el deber puro, o sea, actuar la ley de la razón sólo por obsequio a ella*”²⁶¹. La teoría moral kantiana tiene una ventaja y un defecto, a mi parecer. La ventaja es que plantea un esquema, no sólo formal, sino también material, de reciprocidad: el sujeto no podrá considerar algo como moral, y como objeto de su desear y su actuar, si no lo considera como algo universalizable como máxima para otros sujetos: de modo que tendrá que atenerse él a que otro sujeto obre como él pretende obrar, lo que asegura que se cuidará de obrar de modo que no dañe y no afecte a los otros sujetos, para no sufrir él un daño de modo recíproco, algo a todas luces indeseado y naturalmente evidente. Esta argumentación creo que es de interés para apreciar que el respeto a la dignidad de la persona se constituye en una obligación moral inexcusable, y que en ese sentido, es incompatible la preservación de la dignidad y su no menoscabo, con ciertas conductas como la de la prostitución. El defecto (aunque leve) de la teoría kantiana, por el contrario, probablemente se encuentre en que es una moral excesivamente formal, sobre todo desde la perspectiva de la *Grundlegung*, que marca una impronta sobre su ética fruto de la aplicación de su método, aunque la lectura de obras posteriores a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), como es la *Metafísica de las Costumbres* (1797) o sus póstumas (en ser publicadas) *Lecciones de ética*²⁶² (1924), muestran un mayor

²⁶⁰ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 165

²⁶¹ *Ibid.*, p. 167

²⁶² Una obra fruto de las transcripciones realizadas por sus alumnos en sus cursos de Filosofía Moral, que parecerían haberse mantenido estables en cuanto a contenido en la década de 1780, y que sólo vio la luz en 1924. Aporta una mayor carga material en la ética, descendiendo al terreno de la casuística, sin dejar de esbozar un método formal (en ese tiempo estaría madurando la *Grundlegung*) y según nos explica R. Rodríguez Aramayo, estas Lecciones de Ética “*han sido, con mucho, las más desatendidas de entre todos sus cursos académicos. Mientras que cuando menos una muestra del resto de sus cursos iba saliendo a la*

contenido material en cuanto a la ética y menos formal. En este sentido, Adela Cortina, en el estudio introductorio de la *Metafísica de las Costumbres*, marca la diferencia de esta obra con la *Grundlegung* y su método: “*parece que nos hallamos ante una obra ajena a la filosofía trascendental de la Crítica de la razón pura, en la medida en que no adopta el método trascendental, pero también ante una obra extraña al proceder crítico de la Crítica de la razón práctica. Como pertenece al ámbito práctico, la Metafísica de las Costumbres no podría incorporar la deducción trascendental, preocupándose más por contenidos que por métodos; pero precisamente esta preocupación por los contenidos la alejaría del proyecto crítico-práctico, iniciado en la Grundlegung y en la segunda Crítica. Con ello se abre camino la sospecha de que La Metafísica de las Costumbres no asume la inversión copernicana practicada en el campo gnoseológico por la Crítica de la razón pura, ni la inversión practicada en la filosofía moral por la Grundlegung y la segunda Crítica: de nuevo el bien jurídico y el bien moral serán el punto de partida de la reflexión práctica, más que aquella voluntad que convierte a ciertas leyes en jurídicas o en éticas*”²⁶³.

Volviendo a la argumentación anterior, es interesante la consideración que hace Ramón Lucas respecto de la teoría kantiana, y su aplicación de la concepción de la dignidad, como cuestión a considerar de cara a una fundamentación que él denomina “próxima” de la dimensión moral del hombre. Parte R. Lucas de afirmar que “*la cuestión de hecho es que existe una fundación próxima de la moralidad en la naturaleza del hombre, porque no se da una conexión absolutamente necesaria entre ética racional y fe religiosa. En efecto, puede haber, y de hecho hay, formas válidas de ética, vivida y formulada, sin referencia explícita a una creencia religiosa*”²⁶⁴. Esta afirmación la complementa con

luz con mayor o menor fortuna, las Lecciones de Ética quedaron relegadas al olvido a lo largo de casi un siglo y medio”. Vid. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Introducción: la cara oculta del formalismo ético*, en KANT, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero del original denominado ‘*Moralphilosophie Collins*’ (c. 1784-1785), Austral, Barcelona, 2015, p.9. Explica R. Rodríguez Aramayo que “*Las Lecciones de ética de Kant han de ser visitadas como el laboratorio donde se fraguó el formalismo ético*” (p. 18), aunque no todo es formalismo en esta obra, sino que “*tras esos epígrafes consagrados a una religión natural que no exceda los límites de la sana razón, nos veremos frente a una “Doctrina de la virtud” que representa el descenso al infierno de la casuística por parte del formalismo ético. En estas páginas se tiene la oportunidad de comprobar cómo encara la moral kantiana cuestiones tan puntuales como el incesto y la homosexualidad, la gula (...). Pueden, por tanto, aprestarse a disfrutar todos aquellos que siempre han echado en falta esta concreción en las obras del Kant ético*” (p. 25).

²⁶³ CORTINA, A., *Estudio preliminar*, en KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill del original (*Metaphysik der Sitten*, 1797), Tecnos, 4ª ed., 2012, pp. XXI-XXII

²⁶⁴ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010., p. 168-169.

una que creo que es preclara: *“Dios habla mediante la Palabra revelada, pero también mediante la creación. Esto quiere decir que hay valores éticos fundamentales (los derechos naturales) comunes a todo hombre, independientemente de su creencia religiosa o de su situación sociocultural; los posee por el hecho mismo de ser hombre, individuo de la especie humana, y como tal debe ser respetado”*²⁶⁵. En nuestra naturaleza racional, y también vulnerable, hay elementos objetivos para entender que hay conductas morales exigibles universalmente, como son las del respeto a la dignidad, la no causación de daño, etc. Y estos principios universales, pueden reclamarse y esgrimirse incluso frente a quienes predicán el relativismo moral y niegan que la ética tenga ninguna vinculación con la religión. Precisamente porque son principios universales, consagrados en las tradiciones filosóficas y religiosas más extendidas, pero no por una motivación teórica o racionalista, sino precisamente porque están vinculados y fundamentados en la naturaleza misma de la persona, vulnerable y consciente de la necesidad de respetar la dignidad de sus semejantes, siendo estos principios auténticas exigencias de la naturaleza de la persona, que necesita que se cumplan (garantía del respeto a su dignidad), para poder llevar una vida conforme a su naturaleza y sus necesidades y potencialidades como persona. Zygmunt Bauman así lo aprecia en su obra “Amor Líquido”, analizando el pensamiento de Lévinas y Løgstrup²⁶⁶, estimando que las acciones morales lo son en tanto no tienen expectativa de ningún provecho, y su razón de ser está en la reacción frente a la

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁶⁶ Bauman se refiere al pensamiento del filósofo y teólogo danés Knud Ejler Løgstrup (1905-1981), interesante al respecto de las exigencias éticas, y cuya obra principal lleva por título precisamente “The Ethical Demand”, que tiene algunas reflexiones de interés, como que a través de nuestras actitudes y acciones, moldeamos el mundo de las otras personas, y que de algún modo, tenemos un poder de influencia sobre las vidas de otras personas que podemos usar para servir a los otros o para servirnos a nosotros. No cree que esta exigencia ética pueda ignorarse. Interesante también es considerar lo que Løgstrup denomina las “expresiones soberanas de la vida”, más desarrolladas en su obra “Norma y espontaneidad”, y que abarcarían la misericordia y la confianza, que en opinión del autor, se presentan al sujeto como buenas intrínsecamente de inicio, más que como elementos neutrales que haya que evaluar moralmente respecto de cierto canon axiológico. Como afirma quien prologa la edición inglesa de la obra “Beyond the ethical demand”, Kees van Kooten Niekerk, (introducción a LOGSTRUP, K.E., *Beyond the ethical demand*, traducción al inglés por S. Dew y H. Flegal, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, pp. IX y ss.), “Løgstrup afirma haber dado una explicación filosófica a la exigencia ética, que se supone que debe ser accesible a todos los seres humanos, tanto si son cristianos como si no” (p. XI). Sin duda, es un pensamiento interesante el de este autor. Como afirma Kees van Kooten, “considero algunos puntos particularmente instructivos: las agudas descripciones fenomenológicas-psicológicas de Løgstrup sobre lo que ocurre entre seres humanos, el tomar ciertas descripciones como punto de partida para consideraciones éticas, que da a la ética un concreto carácter que está ausente en muchas éticas tradicionales, su acento puesto en nuestra fundamental y beneficiosa dependencia con las ‘expresiones soberanas de la vida’, en oposición al énfasis usual en la independencia humana y la autonomía” (p. XXX). Considero que parte de su pensamiento se alinea con un planteamiento de considerar que el respeto por la dignidad humana es una de esas intuiciones y mandatos morales primarios, y en ese sentido guarda relación con el contenido de este trabajo.

necesidad de un semejante: *“la moralidad no es más que una manifestación innata de la humanidad, no ‘sirve’ a ningún ‘propósito’ y, por cierto, no está guiada por la expectativa de ningún provecho, comodidad, gloria o elevación. (...) En los actos morales, ‘no se toma en cuenta ningún motivo ulterior’, insiste Løgstrup. (...) Ésa es una de las razones por las que la demanda ética, esa presión ‘objetiva’ de ser moral que emana del hecho mismo de estar vivo y compartir con otros el planeta, es silenciosa y así debe seguir siendo. (...) La ‘inmediatez [del contacto humano]’ parece desempeñar en el pensamiento de Løgstrup un papel similar al que desempeña la ‘proximidad’ en la obra de Lévinas. ‘Las expresiones inmediatas de la vida’ están gatilladas por la proximidad o por la presencia inmediata de otro ser humano, débil y vulnerable, sufriente y necesitado de ayuda. Nos moviliza lo que vemos, y nos vemos instados a actuar, a defender, a dar consuelo, a curar o a salvar”*²⁶⁷. Bauman establece de un modo muy interesante las conexiones entre el pensamiento de estos dos autores, que se incardina adecuadamente, en mi opinión, en la línea de argumentación que venimos siguiendo: es una exigencia ética inmediata la ayuda al otro vulnerable y sufriente, y el respeto a su dignidad no es una mera alternativa posible, sino una exigencia ética, en efecto.

R. Lucas argumenta, adecuadamente para el debate con posiciones contrarias, que *“el deber de respetar estos valores se funda sobre la naturaleza misma de las cosas y sobre la experiencia humana. Existe un punto de racionalidad común en todos los hombres que es independiente de la fe y al cual se puede adherir mediante bases científicas y posiciones filosóficas racionales. No existe una conexión absolutamente necesaria entre ética (razón) y religión (fe), desde el punto de vista de la ética”*²⁶⁸. Y va más allá, y creo que esta es la argumentación más valiosa para sostener este planteamiento: *“de esta manera, es posible una fundación próxima autónoma, y en consecuencia no religiosa, de la vida ética. La autonomía de la razón humana, el valor absoluto del hombre y la dignidad de la persona humana, son una base suficiente para la fundación próxima de la ética racional. El valor moral se funda sobre la naturaleza humana, y la obligatoriedad de la norma moral se apoya sobre el carácter absoluto de la persona humana”*²⁶⁹. En este párrafo está contenido el núcleo de la argumentación que permite fundar sobre la

²⁶⁷ BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, pp. 123-125

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

persona humana, su naturaleza y su dignidad, una ética con pretensión universal. Considero que su argumentación es de gran utilidad para esgrimirla frente a quienes no acepten argumentos religiosos en el debate, ya que con los argumentos de razón y con fundamento en la naturaleza humana, R. Lucas pone sólidamente las bases de una ética cuya pretensión de universalidad se puede esgrimir frente a quienes rechazan otro tipo de planteamientos y se encuadran en el relativismo moral. Lucas, aunque en último término afirma que el fundamento último y absoluto de la moral es Dios –“*solamente iluminados por la Palabra de Dios podemos conocer ‘plenamente’ la verdad sobre el bien moral*”²⁷⁰–, distingue como fundamento próximo de la moralidad a la dignidad humana, diferenciándolo del fundamento último (Dios), estableciendo la posibilidad de debatir con posiciones contrarias, sobre ese fundamento próximo de la moralidad. Es de interés atender a estas palabras de R. Lucas: “*se puede concluir diciendo que si se trata de una ‘quaestio facti’ es posible un fundamento próximo de la moralidad sin el reconocimiento explícito de Dios. Si en cambio se trata de una ‘quaestio iuris’ es necesario buscar el fundamento último de la moralidad en Dios*”²⁷¹.

Lucas acude para enriquecer su argumentación a un planteamiento, que me parece sumamente acertado, de Joseph de Finance, y que por su interés, citaré según el texto recogido por el P. Lucas en “Horizonte Vertical”: “*si la dignidad humana, como decimos nosotros, es intrínseca al hombre, yo he de respetar y amar a los demás por ellos mismos. El precepto kantiano de jamás ‘tratar a los demás como simples medios’ expresa la exigencia misma de la conciencia religiosa o, en todo caso, de la cristiana. Que el fin sea trascendente, sobrenatural, no cambia nada. La doctrina cristiana del hombre imagen de Dios, llamado en Cristo a la filiación divina, a la unión eterna con Dios, recoge y amplía estos datos de la ética natural*”²⁷². Es especialmente interesante este fragmento porque J. de Finance establece una síntesis muy fructífera entre el planteamiento moral kantiano y la exigencia de la moral cristiana, avalando la posibilidad de una ética basada en postulados de la recta razón, firmemente anclada en la naturaleza vulnerable del hombre.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 181

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Citado por LUCAS, R., en *Horizonte vertical*, op. cit., de DE FINANCE, J., “Ateísmo e problema morale”, en AA.VV., *L’ateismo contemporáneo*, op. cit., III, p. 568-569.

Esta idea la desarrolla Finance en otro fragmento que merece de nuevo ser traído aquí: *“no negamos en manera alguna la posibilidad de construir una moral que, apoyándose directamente en las exigencias de la razón y de la dignidad humana, formule reglas que se impongan válidamente a la conciencia como obligatorias en el sentido propiamente moral de la palabra. No sólo no lo negamos sino que lo afirmamos con fuerza. El ateo, lo mismo que el creyente, puede comprender que una cierta manera de obrar va en una dirección que valoriza y justifica su existencia, que otra manera de obrar va, por decirlo así, a contracorriente del ser, introduce en su existencia lo injustificable”*²⁷³. El planteamiento de Finance, más allá de ser especialmente útil en el debate contra los postulados del relativismo moral, pues está abierto al diálogo y trata de argumentar desde categorías y planteamientos cercanos a otras posiciones, de modo que se puedan rebatir, es certero cuando afirma la posibilidad de construir una moral según las exigencias de la razón y la dignidad humana. Finance pone en el centro del fundamento de la moral a esas dos características humanas: la razón, y la dignidad. Se va confirmando la hipótesis sostenida desde el inicio de este trabajo, de que puede fundamentarse una moral universal sobre el concepto de dignidad humana, inherente a la persona. El P. Ramón Lucas lo afirma con claridad: *“El bien moral no se deduce (...) sino de la rectitud y dignidad de la persona humana”*²⁷⁴. Se va corroborando, pues, la tesis sostenida personalmente en esta investigación, y el P. Lucas lo afirma abiertamente: *“para la ética filosófica, también la de inspiración cristiana, el fundamento inmediato de la moralidad es la dignidad de la persona humana reconocida por la recta razón”*²⁷⁵.

Esta afirmación tiene gran carga argumentativa y condensa el planteamiento que se viene defendiendo en este trabajo. Y se aprecia, en autores de otras esferas de pensamiento, como puede ser Émile Durkheim, un planteamiento coincidente, con lo que vemos la transversalidad y la universalidad de este planteamiento, y en ese sentido, su solidez. En un interesante estudio de F. Múgica sobre el planteamiento no sólo sociológico, sino filosófico y ético de Durkheim, encontramos afirmaciones de gran interés y que se suman a la línea de pensamiento que venimos defendiendo en este trabajo: *“el objeto de la ética individualista es la persona humana, el ser humano en toda su dignidad. Como fin moral*

²⁷³ Citado por LUCAS, R., en *Horizonte vertical*, op. cit., de DE FINANCE, J, “Ateísmo e problema morale”, en AA.VV., *L’ateísmo contemporáneo*, op. cit., III, p. 569

²⁷⁴ LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010, p. 170

²⁷⁵ *Ibid.*

*de los individuos, la dignidad del hombre es un fin que simultáneamente está cercano a los intereses de los hombres y, al mismo tiempo, los trasciende. Ese objeto moral configura un sistema de deberes (reglas, imperativos sancionados) e ideales que adoptan una forma trascendente*²⁷⁶”.

R. Lucas añade otra consideración de interés a su argumentación: *“No se puede, por tanto, negar la posibilidad de una moral que, fundándose en las exigencias de la razón y de la dignidad de la persona humana, formule a la conciencia imperativos éticos; negar esto será negar la dignidad –valor de la persona, fundamento de la conciencia axiológica”*²⁷⁷. Tras establecer estos planteamientos, de gran utilidad al respecto de las posibilidades de lograr una ética universalizable conforme a la recta razón, Ramón Lucas no obvia un aspecto fundamental: que *“Dios es el fundamento ontológico último de la dignidad humana y de los valores morales, (...) pero esto no implica que su conocimiento explícito sea absolutamente necesario para conocerlos”*²⁷⁸. Creo que es muy adecuado el planteamiento que explicita R. Lucas, como creo también muy bien enfocada la argumentación de Joseph de Finance. Coincido con él en la fundamentación que hace del respeto a la dignidad de otros hombres: *“Joseph de Finance era consciente de la importancia de este punto para salvar tanto la autonomía de la razón, como la excelencia de la fe. Por eso dice con magistral claridad que si la dignidad humana es intrínseca al hombre, es por el hombre mismo que debo respetar a los demás. La doctrina cristiana del hombre imagen de Dios, retoma y amplifica esos datos de la ética natural. La nueva dignidad conferida al hombre por la fe no quita nada a la que tiene por su naturaleza, sino que la presupone”*²⁷⁹. La obligación de respeto a los otros surge, así, directamente y sin mediación, de la propia naturaleza del hombre mismo, con lo cual es directa, evidente y exigible a toda persona, más allá de sus convicciones filosóficas o religiosas. La dignidad y el respeto que le es debido, como fundamentos de una ética, permiten su universalización porque son conceptos que se representan de modo directo ante el entendimiento humano, fruto de ser inherentes a la propia naturaleza del ser humano. Sobre la cuestión del respeto abundaremos en el último apartado.

²⁷⁶ MÚGICA MARTINENA, F, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de clásicos de la Sociología, nº 16, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 111-112

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 170-171.

²⁷⁹ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 180. La cita de FINANCE, J., es la correspondiente a su artículo “Ateísmo e problema morale” ya citado previamente, págs. 568-569.

3. EL HOMBRE: SER RELACIONAL, SER DE ENCUENTRO

Conviene hacer aquí una referencia a que esa exigencia de respeto a la que hacíamos mención en el apartado anterior, se evidencia como una obligación moral derivada de la naturaleza humana y de la dignidad, y que se deriva también de la dimensión relacional e interpersonal del hombre, una naturaleza que marca una exigencia para con nuestros semejantes. R. Lucas considera que el hombre tiene una tendencia radical a la compañía, que denomina “*tendencia de alteridad*”: “*el fundamento de toda relación intersubjetiva se encuentra en la apertura constitutiva hacia el otro. El hombre está ‘a nativitate’ abierto hacia el otro*”²⁸⁰. Hemos comentado anteriormente la característica relacionalidad del ser humano, al explicar que el hombre es un ser interdependiente, según apuntaba MacIntyre²⁸¹ en su obra “*Animales racionales y dependientes*”. En este punto, conviene ampliar esta idea, ya que es central para fundamentar adecuadamente este planteamiento ético. Ciertamente, hay que afirmar, como hace R. Lucas, que “*el hombre es un ser-en-el-mundo*”²⁸² *que se relaciona con los otros hombres y convive con ellos (...) La relación con los demás y con el mundo es constitutiva y fundamental para todo hombre*”²⁸³. El Prof. López Quintás abunda en esta idea: “*la ciencia biológica más reciente coincide en caracterizar al hombre como un ‘ser de encuentro’, ser que se constituye, desarrolla y perfecciona entreverando su ámbito de vida con seres del entorno que le ofrecen posibilidades para actuar con sentido y fundar modos fecundos de interacción*”²⁸⁴. La cuestión de que el encuentro con los otros es constitutivo es algo determinante: el sujeto está abierto hacia el otro, está en una radical apertura, porque es social por naturaleza. Como afirma Lucas, “*cada hombre es singular, individual, intransferible; sin embargo, hay en el hombre un profundo reclamo hacia la convivencia con los otros. Desde lo profundo de nosotros mismos surge una tendencia radical de compañía*”²⁸⁵. Esa ‘apertura constitutiva hacia el otro’ a la que se refiere R. Lucas, y que se convierte en fundamento de la relación intersubjetiva, es expuesta y reivindicada teóricamente por toda la filosofía personalista (Scheler, Mounier, Lévinas, Buber, Von Hildebrand, Marcel, Ricoeur...).

²⁸⁰ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 258.

²⁸¹ Vid. *supra*, p. 8-9

²⁸² Expresión tomada de Heidegger (*In-der-Welt-Sein*), desarrollada en su obra “*Ser y tiempo*” (“*Sein und Zeit*”)

²⁸³ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 257

²⁸⁴ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1992, p. 193

²⁸⁵ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 258

Como explica Carlos Valverde, ese encuentro, esa relación dialógica, se da en la comunicación²⁸⁶, y a través del lenguaje: *“nos comunicamos con los demás, ante todo por el lenguaje. Gracias principalmente a él asimilamos la riqueza infinita de otros espíritus y, por nuestra parte, enriquecemos a los demás, porque el lenguaje, hablado o escrito, es el vehículo sensible de las ideas, de los valores, y de los sentimientos”*²⁸⁷. Pero hay un aspecto esencial sobre el que hace bien en llamar la atención el autor: esa materialización de lo intersubjetivo, ese encuentro, ese diálogo, requieren unas condiciones, que en cierto modo acaban remitiendo a la tesis de este trabajo: un respeto a la dignidad de la persona como presupuesto esencial de la ética: *“el diálogo comunicativo requiere también el respeto a la libre automanifestación del otro. Sólo si hay respeto al otro y a su palabra, el otro se experimenta como interlocutor, como un ‘tú’ personal. Sólo si se experimenta dignificado por el respeto toma conciencia refleja de su dignidad. (...) El diálogo, si es auténtico, personifica. El diálogo no puede ser únicamente dialéctica porque en la dialéctica se intercambian razones nada más, pero el diálogo verdadero establece además una corriente de estima y simpatía afectiva sin la cual no es fácil la creatividad y el crecimiento”*²⁸⁸. Estos aspectos que cita el Prof. Valverde, especialmente lo referente al diálogo²⁸⁹, que establece estima, creatividad y crecimiento, los ha desarrollado específica y magistralmente el Prof. Alfonso López Quintás, con su teoría sobre el encuentro, entendido como un ensamblamiento de dos realidades abiertas

²⁸⁶ El planteamiento personalista es especialmente fecundo al aplicarlo al campo de la comunicación. El Prof. Álvaro Abellán ha hecho en su tesis doctoral un interesante estudio al respecto de la aplicación del método dialógico y la filosofía del encuentro a la teoría de la comunicación: *“consideramos que toda teoría de la comunicación que quiera ser realmente humana y humanizadora debe tomar como modelo fundamental de referencia la comunicación interpersonal, es decir, el diálogo. Si autores como Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Buber, Jaspers, Mounier, López Quintás y tantos otros propusieron expresamente –o demostraron con su forma de vida- que es justo el diálogo auténtico lo que nos hace más humanos y mejores personas, una teoría de la comunicación que toma como modelo esa forma de diálogo no sólo será mucho más humana, sino que promete inspirar una comprensión (...)”*. ABELLÁN, Á., *Teoría dialógica de la comunicación: devolver al hombre-con-el-hombre al centro de la investigación*, en “Comunicación y hombre. Revista interdisciplinar de Ciencias de la Comunicación y Humanidades”, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, nº 7, 2011, p. 216

²⁸⁷ VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, vol. XVI, Edicep, 5ª ed., Valencia, 2013, p. 274.

²⁸⁸ *Idem*.

²⁸⁹ El Prof. Abellán también incide en los aspectos del diálogo entendido auténticamente en esta perspectiva personalista, y es conveniente traer aquí su argumentación: *“el diálogo auténtico es profundamente creativo, pues nos ayuda no sólo a comprender la realidad que está fuera de nosotros, sino a clarificarnos y a comprendernos a nosotros mismos en relación con el mundo, con los otros hombres y con lo que allí intuimos pero nos trasciende (la cuestión de Dios). (...) El diá-logo es, por lo tanto, un viaje desde el logos, en el logos y hacia la profundización del logos”*. ABELLÁN, Á., *Teoría dialógica de la comunicación: devolver al hombre-con-el-hombre al centro de la investigación*, en “Comunicación y hombre. Revista interdisciplinar de Ciencias de la Comunicación y Humanidades”, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, nº 7, 2011, p. 217.

que ofrecen posibilidades. En palabras de López Quintás, *“para comprender lo que es el encuentro rigurosamente, hay que hacer la experiencia del entreveramiento de ámbitos. Encontrarse es más que estar cerca o yuxtaponerse. Es entreverar dos realidades que no son meros objetos, sino ámbitos, fuente de iniciativa, seres dotados de posibilidades que pueden ofrecer y de capacidad para asumir otras que les sean ofrecidas”*²⁹⁰. Este es el encuentro pleno, al que las personas deben aspirar, y el que busca el mejoramiento del otro. Sin duda, éste es un ideal ético, que se alcanza con *“una forma de relación muy activa, tan activa que implica las condiciones siguientes: generosidad y apertura de espíritu, respeto, entrega y disponibilidad, veracidad y confianza, agradecimiento y paciencia, fidelidad, capacidad de asombro y sobrecogimiento, comprensión y simpatía, flexibilidad de espíritu, ternura, amabilidad y cordialidad, ejercicio de la imaginación creadora”*²⁹¹. Esas condiciones, todas ellas buenas y encaminadas a lograr el encuentro, en el fondo son virtudes, que han de atesorar quienes buscan el bien, y el encuentro. Ciertamente, especifica López Quintás que *“estas condiciones del encuentro son denominadas de antiguo “virtudes”, capacidades en orden a crear formas altas de unidad. (...) La práctica de las virtudes es una condición indispensable para realizar encuentros y, a través de los encuentros, desarrollarse como personas. El que practica las virtudes configura su modo de ser de tal forma que tiene facilidad para crear modos elevados de unidad con las realidades circundantes, sobre todo las personales”*²⁹². Evidentemente, cualquier conducta tendente al menoscabo de la dignidad de una persona, faltando al respeto debido a esa dignidad inherente, es una conducta que en absoluto crea encuentro sino rechazo, conflicto, y desde luego no construye unidad, sino disenso, ruptura. Por tanto, es radical y nuclearmente contraria a una ética universalizable, que sí que prescribe que entre las personas haya al menos respeto, como primer paso para crear encuentro.

Abundando respecto del encuentro entre dos personas, explica López Quintás que *“al encontrarme, siento exultación y alegría por partida doble, pues con ello perfecciono mi persona y colaboro a enriquecer a quien se encuentra conmigo. Si me encuentro con una realidad muy valiosa, porque me facilita grandes posibilidades de desarrollo y me eleva*

²⁹⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Escuela de pensamiento y creatividad. Un proyecto educativo en cinco cursos*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1996, p. 53.

²⁹¹ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Escuela de pensamiento y creatividad. Un proyecto educativo en cinco cursos*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1996, p. 55

²⁹² *Ibid.*

a un nivel de excelencia personal, siento entusiasmo, un gozo desbordante que supone la medida colmada de la alegría, es decir, de la conciencia feliz de estar desarrollando plenamente mi personalidad. (...) Este ascenso hacia lo elevado, lo perfecto, lo bien logrado, fue denominado por los griegos 'éxtasis'. (...) Al vivir en estado de encuentro, sentimos que hemos realizado plenamente nuestra vocación y nuestra misión como personas y ello nos procura paz interior, amparo gozo festivo, es decir, júbilo"²⁹³. La teoría del Prof. López Quintás tiene mucho interés para el tema que estamos abordando. Este profesor hace una adecuada distinción entre los conceptos de objeto, y ámbito. Mientras que el objeto es un elemento que no genera nada más allá de lo físico, no genera creatividad, es sólo un mero instrumento, pero no fin, la elevación del objeto a ámbito genera una creatividad, ya que *"los ámbitos debemos entenderlos como realidades abiertas que nos ofrecen diversas posibilidades para actuar creativamente"*²⁹⁴. Dentro de la terminología específica de la teoría de López Quintás, estaríamos hablando de la diferencia entre dos niveles de realidad, el Nivel 1 (objeto), y el Nivel 2 (ámbito)²⁹⁵. En el nivel 1, encontramos las actitudes meramente físicas y operacionales, de manipulación de objetos, sin ver el sentido que tienen, sin una mirada *meta-física*, en el sentido de que vaya más allá de la realidad. En cambio, en el nivel 2, nivel de encuentro, se abren esas posibilidades, mediante la generosidad, la veracidad, la confianza, la comunicación, donación, cordialidad... son virtudes que se despliegan cuando al otro sujeto se le reconoce como ámbito y no como objeto, cuando no se le instrumentaliza, cuando se le tiene como fin en sí mismo y no como medio²⁹⁶, lo que supone el reconocerle su inherente dignidad de persona.

En definitiva, un planteamiento ético que busca el bien de la persona requiere la consideración del otro como ámbito, buscando y propiciando, o al menos no cerrándose al encuentro, reconociendo y respetando la dignidad de la persona y no negándola o menoscabándola. En el fondo, la actitud del nivel 2 en la teoría *lópezquintásiana* es la actitud de respeto, promoción y reconocimiento de la dignidad inherente de la persona, elemento central de una ética universalizable. Porque lo opuesto, como afirma López

²⁹³ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, 2ª edición, Bilbao, 2011, p. 75.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 162.

²⁹⁵ Víd. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, 2ª edición, Bilbao, 2011, p. 93

²⁹⁶ Nótese las similitudes o puntos de conexión de esta teoría con la kantiana.

Quintás en su reciente obra *“La ética o es transfiguración o no es nada”*, la reducción de los ámbitos a objetos, aplicado a las personas, en el sentido de reducir un sujeto a mero objeto o utensilio, es una tendencia de cosificación²⁹⁷ (*verdinglichung*), lo que constituye una degradación de nivel de la persona, y que en sus extremos lleva a la sumisión y la esclavitud, formas absolutas de menoscabo de la dignidad y de degradación de la persona, y que muestran evidentemente que son radicalmente contrarias a una ética elemental, con lo que, a *sensu contrario*, podemos colegir que el respeto por la dignidad de la persona, efectivamente, constituye el núcleo fundante de una ética universalizable. Hay que hacer notar que, tanto por la vía de la teoría ética de Kant recogida en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como por la vía del análisis personalista y dialógico de los objetos y ámbitos de López Quintás, y la no reducción de la persona a objeto, llegamos a conclusiones muy similares y a un planteamiento ético común: la interdicción de la instrumentalización o cosificación de la persona, y la exigencia de respeto de su dignidad, que lo eleva a ámbito y no a objeto, y que lo configura como fin en sí mismo y no como mero medio. La coincidencia en aspectos sustanciales entre la propuesta ética kantiana y la personalista en cuanto a la dignidad y no cosificación no es mera casualidad. Explica el Prof. Burgos que *“Kant influye en el personalismo sobre todo a través de su formulación filosófica de la dignidad de la persona, en particular, en la ‘Fundamentación de la metafísica de las costumbres’.* En ese texto se encuentran afirmaciones de claro sabor personalista como, por ejemplo, una distinción nítida entre cosas y personas”²⁹⁸. Recuerda Burgos el fragmento en el que Immanuel Kant hace esa distinción: *“Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman cosas, en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos (...)”*²⁹⁹. Ciertamente, esta afirmación de Immanuel Kant tiene un marcado tinte personalista, en el sentido de reivindicar a los seres racionales como personas y como

²⁹⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *La ética, o es transfiguración, o no es nada*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, p. 476.

²⁹⁸ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.28

²⁹⁹ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, ed. Gredos, Madrid, 2010, p. 46 [A65-A66]

fines en sí mismos, sin posibilidad de instrumentalización, de uso como medios, y que deben ser respetados. Este párrafo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* condensa buena parte de la teoría kantiana a este respecto y se acerca conceptualmente a la postura personalista. Algunos autores afirman la influencia que el planteamiento del filósofo de Königsberg ha tenido en el personalismo. Después de lo visto en estos párrafos anteriores, es evidente que hay similitudes claras en planteamientos relativos a la dignidad, la no cosificación, etc.

Juan Manuel Burgos remarca que el imperativo categórico kantiano, que prohíbe la instrumentalización de la persona, es un *“principio filosófico asumido de un modo u otro por todo personalista”*³⁰⁰, aunque advierte que esa influencia, que está presente, no es determinante, ni es la principal en la filosofía personalista. Esta cuestión conviene tenerla en cuenta, y el autor la explicita al final de su reflexión: *“la influencia kantiana en el personalismo, sin embargo, no debería sobrevalorarse. (...) En muchos otros personalistas, su presencia pasa inadvertida más allá de su influencia inevitable como figura central de la filosofía. Por eso, cabe concluir que el peso de Kant en el personalismo es limitado: algunos autores se inspiran en él, pero ninguno asume sus premisas fundamentales, ya sean epistemológicas, antropológicas o éticas”*³⁰¹. No obstante esta objeción, como marco general, Juan Manuel Burgos afirma que puede apreciarse una cierta influencia del filósofo prusiano en algunos de los postulados de Karol Wojtyła, quien fuera el Papa S. Juan Pablo II. En su obra *“Memoria e Identidad”* dedica un capítulo al uso apropiado de la libertad, y hace varias referencias al pensamiento kantiano³⁰²: *“para la moral, es esencial el imperativo categórico que, según él, se expresa con la fórmula: ‘actúa únicamente según la norma que deseas y que al mismo tiempo desees que se convierta en una ley universal’. Hay también una segunda forma del imperativo categórico, que pone a la persona en el lugar que le corresponde en el orden moral. Su formulación es la siguiente: ‘Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto la tuya como la de otras personas, siempre y simultáneamente como fin y nunca*

³⁰⁰ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.29

³⁰¹ *Ibid.*, p.30

³⁰² Wojtyła explica que una respuesta a la ética utilitarista se encuentra en la filosofía de Immanuel Kant: *“el filósofo de Königsberg se percató con acierto de que poner el placer en primer plano en el análisis del obrar humano es peligroso e hipoteca la esencia misma de la moralidad. En su visión apriorística de la realidad, Kant cuestionó simultáneamente dos cosas, a saber, el placer y la utilidad. Pero no retomó la tradición del ‘bonum honestum’. Basó más bien toda la moralidad humana en las formas a priori de la razón práctica, que tienen carácter imperativo”*. WOJTYŁA, K, (JUAN PABLO II), *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 52

como medio'. En esta forma, el fin y el medio se reincorporan al pensamiento ético de Kant, pero no como categorías de orden primario, sino secundario. La categoría de orden primario es la persona. En cierto modo, Kant ha puesto las bases del personalismo ético moderno. Desde el punto de vista del desarrollo de la reflexión ética es una etapa muy importante"³⁰³. El que fuera Papa S. Juan Pablo II admite que en la base del personalismo, en cierto modo, hay una considerable influencia de la ética kantiana. Y conviene también detenerse en la cuestión sobre la que llama la atención K. Wojtyla: para Kant, en su reflexión ética, 'la categoría de orden primario es la persona'³⁰⁴. Este criterio de poner a la persona en el centro de la reflexión, y además con un nítido enfoque desde la dignidad, por considerarla fin y no medio, acerca en cierto modo a Kant a los postulados del personalismo. A criterio de Juan Manuel Burgos, "la influencia kantiana es explícitamente presente, por ejemplo, en la formulación wojtyliana de la norma personalista inspirada directamente en el imperativo categórico, si bien construida a partir de diferentes presupuestos antropológicos"³⁰⁵. Wojtyla, en "Amor y responsabilidad", usa algunos términos que inevitablemente recuerdan al imperativo categórico kantiano: afirma que la persona es un bien que no concuerda con la 'utilización', que no puede ser tratado como un 'objeto' de placer, como un 'medio'³⁰⁶. Todo esto no obsta para que Wojtyla, en un juicio ponderado de la teoría kantiana, haga también alguna objeción: "con la ética del imperativo categórico, Kant puso de relieve con buen juicio la obligatoriedad en las decisiones morales del hombre; pero, al mismo tiempo, se apartó de lo que es el criterio verdaderamente objetivo de tales decisiones: destacó la obligatoriedad subjetiva, pero descuidó lo que es el fundamento de la moral, es decir, el 'bonum honestum'"³⁰⁷. Se aprecia una crítica de Wojtyla a Kant, al respecto del formalismo de su teoría ética, y su falta de fundamento, y tiene razón en este sentido, la ética de Kant es eminentemente formal. Pero, ¿quiere decir eso que no tenga contenido material? El concepto de *bonum honestum* (teóricamente, lo que vale en sí y para sí) que

³⁰³ WOJTYLA, K. (JUAN PABLO II), *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 53.

³⁰⁴ Ciertamente, esa primacía de la persona se deduce de afirmaciones de Kant tales como la que referíamos en la nota 58: "los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto)". KANT, I., *op. cit.*, A65, p. 46.

³⁰⁵ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.29-30

³⁰⁶ Este tipo de afirmaciones, en su sustancia, aunque no en la terminología exacta, y que son muy cercanas al planteamiento kantiano, están también en la teoría de personalistas como López Quintás, o de Buber, según se ha referido. Refuerza la idea de que la ética kantiana no está lejana en ciertos aspectos del personalismo.

³⁰⁷ WOJTYLA, K. (JUAN PABLO II), *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 53-54.

da Wojtyla se comprende en la expresión: “*si el sujeto opta por un bonum honestum, su fin se identifica con la esencia misma del objeto de su acción y, por ende, es un fin honesto*”³⁰⁸. Y parece que en esa conceptualización no encaja mal la teoría kantiana, que si bien se enfoca más en el plano formal, entiendo que no descuida absolutamente el contenido material de la ética, aunque de modo indirecto: estableciendo que el imperativo es que en las acciones se debe tratar a las personas como fines y no como medios, aunque sea un criterio formal, de algún modo tiene implícito un contenido material de respeto a la persona y su dignidad, que además está explicitado abiertamente en algunos de los postulados kantianos (“*lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad*”). Y al respecto del mandato del imperativo categórico en su primera formulación, “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”).

Sea como fuere, con mayor o menor peso de las teorías del filósofo de Königsberg en la filosofía personalista, sí que se aprecia en varios autores y en las teorías que tienen que ver con el respeto al otro, la no cosificación, etc, unas similitudes notables, que considero que pueden hacernos entender que el núcleo conceptual del imperativo categórico, que en último término refiere a la dignidad humana por considerar a la persona un fin y no un medio, es un fundamento adecuado para una ética universal³⁰⁹, ya que además se trata de un planteamiento coincidente con diversas tradiciones, teorías, e incluso doctrinas filosófico-religiosas vistas anteriormente, de modo que se acaba llegando a un terreno

³⁰⁸ WOJTYLA, K, (JUAN PABLO II), *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 51

³⁰⁹ En el fondo, eso es lo que a todas luces parece pretender Immanuel Kant en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) a partir del parágrafo A 64. Busca superar los imperativos hipotéticos, que vienen fundamentados por fines relativos (“*los fines que un ser racional se propone arbitrariamente como efectos de su acción (fines materiales) son todos ellos relativos, pues sólo su relación con una peculiar capacidad desiderativa del sujeto les confiere algún valor y tampoco pueden suministrar principios necesarios que valgan para todo querer, es decir, leyes prácticas*”), y busca fines absolutos, algo que en su existencia tuviere valor absoluto, y lo encuentra en el hombre, explicitándolo con este mismo término. Kant razona que, “*si hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica*” (A 64 *in fine*). Esta consideración es de la máxima importancia. Tras descartar fundamentos relativos, Kant considera que hay que buscar un fundamento absoluto para la ley moral. ¿Y dónde lo encuentra? En aquello que tiene valor absoluto en su propia existencia, que es fin en sí mismo: en la persona humana, ya que por su especial naturaleza (racional) y dignidad, es fin y no medio. Kant ve esto –y sin ser un filósofo que ponga el acento en la ‘naturaleza de las cosas’- evidente al respecto del hombre: “*Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin*” (A 65)

común de respeto a la dignidad del otro, que integraría ese núcleo esencial de la ética, según estamos sosteniendo como tesis en este trabajo. Incluso en planteamientos filosóficos y sociológicos como los de Émile Durkheim (expresados en *L' Education Morale*, entre otras obras), encontramos puntos de conexión con el desarrollo que venimos haciendo de la dignidad de la persona y una ética universal: *“la persona humana ha llegado a adquirir el estatuto religioso, en primer lugar por su separación respecto de la realidad profana, se trata según Durkheim del signo por el que cabe reconocer lo sagrado: la separación respecto de lo profano. Pero en segundo lugar, porque en su calidad de ideal moral, es una referencia común que propicia que los individuos salgan de sí mismos y les proporciona un símbolo común y un fin universal. La dignidad del individuo no proviene de sus características singulares, pues en tal caso habría que temer que se encerrara en una especie de egoísmo moral ajeno y refractario a cualquier forma de solidaridad. Si, como es el caso, el individuo tiene derecho a un respeto religioso, es porque hay en él algo que pertenece en propio a la humanidad”*³¹⁰. Interesante reflexión, desde otro enfoque, pero coincidente en algunos de los aspectos fundamentales, tales como la “sacralidad” de la persona humana, su dignidad, que proviene, efectivamente, de lo que hace “humano” al individuo, esas características de la naturaleza humana.

La relación de respeto entre sujetos es necesaria para la plenificación de la persona. Todo lo que atente contra ello será una conducta que estará fuera del núcleo de la ética universalizable que estamos tratando de esbozar en este escrito. Entre la filosofía personalista, quizá sea la obra de Martin Buber una de las que con más nitidez nos muestra esto: en *“Ich und du”* (*Tú y yo*, 1922), Buber establece la diferenciación que existe entre la relación ‘yo-tú’, y la relación ‘yo-ello’. Esta última es una relación de sujeto a objeto, de posesión y dominación, entre hombre y cosa. La relación yo-tú es plenamente humana y constitutiva de su esencia, significa encuentro entre personas, sin posesión. En el pensamiento de Buber, según explica C. Valverde, *“el hombre está ordenado al hombre y sólo en el otro se encuentra a sí mismo. Sólo trascendiéndose a sí mismo en busca de un ‘tú’ realiza el hombre su propio ser. (...) La relación ‘yo-tú’, es la relación por excelencia, la relación en sentido pleno. Es el encuentro entre personas, no significa posesión ni manipulación de otro (...). Cuando de verdad digo ‘tú’ estoy diciendo*

³¹⁰ MÚGICA MARTINENA, F, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de clásicos de la Sociología, nº 16, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 22

también 'yo'. El 'tú' hace al 'yo', en la relación ambos toman conciencia de su ser de personas”³¹¹. En esta teoría hay varios elementos que conviene hacer notar: primero, la intersubjetividad, la búsqueda del otro como necesario y complementario para la plenitud de la persona. Y en segundo lugar, al respecto del “*cuando de verdad digo 'tú' estoy diciendo también 'yo'*”, nos habla claramente de que la persona se ve totalmente reflejada en el otro, que es un semejante, y no puede haber indiferencia ante lo que le ocurra, porque el 'otro' es esencialmente un 'yo', que además “hace al yo”, en el sentido de que permite conocer cómo se muestra nuestro 'yo', cómo lo perciben, y esencialmente es condición de posibilidad del despliegue de todas las potencialidades y facultades de nuestro 'yo', que sin el otro no se pondrían en juego y nuestro ser, en acto, no sería el mismo, estaría mermado y no pleno (es una condición, de este modo, de plenificación de la persona, es el camino habilitante hacia la plenitud). En el fondo, el que el 'otro' sea esencialmente un 'yo' es una formulación de una fraternidad universal entre los sujetos de condición humana, una solidaridad común a la especie, que nos hace reconocer en el rostro del otro³¹² a alguien como nosotros, o incluso, yendo más allá, a nosotros mismos, al ver en el rostro del otro reflejadas todas las características que nos hacen humanos y que compartimos absolutamente con el otro. Al respecto del *rostro* del otro, abundaremos en próximos epígrafes al hilo de la teoría de Emmanuel Lévinas.

Podemos asimilar así, tomando como referencia las teorías anteriormente expuestas, la relación “yo-tú” que explica Buber, con la dinámica de encuentro que ha conceptualizado López Quintás, en un nivel 2, entre dos sujetos abiertos, creativos, y en el cual se tiene a la persona por un ámbito, y no por un objeto. En la terminología kantiana, esa relación “yo-tú” sería una en la que se toma al otro como fin y no como medio. Por el contrario, la relación “yo-ello” “*es una relación posesiva, o de dominio sobre el otro. La tentación es convertir al 'tú' personal en un 'ello' objeto, neutro, utilizable, manipulable, satisfactorio o explotable. Es la relación señor-esclavo. Por su tendencia objetivadora, la civilización moderna tiende a actuar no según la relación creadora 'yo-tú', sino según la relación explotadora 'yo-ello', que reduce o anula la libertad y la personalidad del otro. En la relación 'yo-ello', las personas dejan de serlo y se convierten en cosas o, a lo*

³¹¹ VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, vol. XVI, Edicep, 5ª ed., Valencia, 2013, p. 275-276.

³¹² Al respecto del rostro del otro y sus implicaciones éticas, *vid.* LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, trad. de Miguel García-Baró, Ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, y LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. (*Conversaciones con Philippe Nemo*), trad. del francés (*Éthique et infini*, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015.

más, en individuos; dejan de ser verdaderos compañeros y se muestran como realidades susceptibles de manipulación (...), cosificadas”³¹³. Esa dinámica de convertir al otro en un ‘ello’ es la de la conversión en un objeto, un mero medio para el logro de fines, una instrumentalización del otro (una degradación –inaceptable para una persona- del nivel 2 al nivel 1 en terminología *lopezquintasiana*), que es contrario al planteamiento ético que Kant explicita en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Muy similar planteamiento, aunque expresado en otros términos, tampoco demasiado distantes.

En la teoría de M. Buber hay, según advierte Juan Manuel Burgos en su obra *‘Introducción al personalismo’*, un aspecto muy importante: “Buber plantea una idea básica de una gran fuerza: la relevancia de la interpersonalidad, que no debe confundirse con el carácter social del hombre (...). No se trata de la relación yo-sociedad, que puede ser englobada en el yo-ello. Se trata de la toma de conciencia de que, en la vida de las personas, la relación de un sujeto a otro sujeto, de una persona a otra persona y, por lo tanto, de un yo a un tú entendido como interlocutor personal del yo, es tan relevante como, inversamente, ha sido descuidada por la filosofía. (...) La auténtica relación interpersonal, de sujeto a sujeto, es completamente diferente porque pone en juego dos subjetividades irrepetibles que interaccionan desde su núcleo más íntimo si se produce un auténtico encuentro, es decir, una conexión de los mundos interiores”.³¹⁴ No es baladí esta puntualización, al respecto de que la persona no es sólo un “animal social”, o “sociable por naturaleza”, sino que su dimensión de encuentro va más allá, en un sentido mucho más profundo y personal.

Nos acercamos así al concepto de intersubjetividad, al que el Prof. R. Lucas califica de ‘constitutivo esencial’ del hombre: “el hombre aparece solamente en la intersubjetividad, siendo ‘altruista’. El sentido del hombre implica una existencia recíproca del yo hacia el otro (...)”³¹⁵. Al concepto de intersubjetividad, podemos asociar, según R. Lucas³¹⁶, características como la apertura constitutiva hacia el otro, la sociabilidad por naturaleza, un sentimiento de ‘forzosa solidaridad’ –que diría Ortega³¹⁷- unido a una conciencia de

³¹³ VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, vol. XVI, Edicep, 5ª ed., Valencia, 2013, p. 276

³¹⁴ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.175

³¹⁵ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 258-259

³¹⁶ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 260-263

³¹⁷ R. Lucas hace una pertinente cita a José Ortega y Gasset que arroja luz para comprender mejor la cuestión de la intersubjetividad: “queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia la planta

identidad común de los seres humanos, además de una posibilidad de complementar una debilidad biológica mediante la colaboración: *“para que el hombre pueda alcanzar los fines intrínsecos comunes a su esencia tiene necesidad de la colaboración de los demás hombres, ofreciendo cada uno la propia individualidad”*³¹⁸. Ciertamente, a la vista de todo lo anterior, hay que considerar al hombre como un ser en relación, un ser de encuentro. R. Lucas lo explica con claridad y exactitud, diseccionando el concepto y deslindándolo de lo que no es –una fusión del sujeto con el otro que lo desdibuja en su propia personalidad–: *“la persona es el ser relacional. Esto significa que la persona existe como realidad que se refiere a otras personas. La experiencia psicológica muestra que el ‘yo’ entra en relación ética con ‘otro yo’, porque su realidad más profunda consiste en el hecho de ser relacional. Este carácter ontológico de la realización, debe ser bien interpretado y distinguido específicamente de otras relaciones. No se trata de una ‘relación accidental’; por esto, definir a la persona como ser relacional no quiere decir privarla de su autonomía y disolverla en el área de gravitación del ‘tú’. Se trata de una relación esencial que garantice al ‘yo’ y al ‘tú’ la propia subjetividad. En efecto, la definición de persona como ser relacional no significa que su realidad se encuentre en otro. La realidad de la persona tiene su expresión psicológica en el ‘yo’, y este ‘yo’ no se identifica con el ‘tú’, porque en la relación se da cierta oposición. El ‘yo’ se define en función del ‘tú’, pero no alcanza nunca a ser el ‘tú’. La relación esencial no hace perder al ‘yo’ su originalidad y autonomía”*³¹⁹. Considero que es muy certera y adecuada esta precisión del Prof. Lucas a la hora de abordar la cuestión de la relacionalidad de la persona. Hablar de que el ser humano es sustancialmente relacional no obsta para afirmar evidentemente la singularidad de su existencia como sujeto, como ente diferenciado, y autónomo, lo que no es en absoluto incompatible con la condición dependiente en muchos aspectos del ser humano y con su natural dimensión relacional.

En este sentido, uno de los filósofos que en el Siglo XX más han abordado la cuestión, y de modo más certero, como es Emmanuel Lévinas, afirma en *“Le Temps et l’Autre”* que *“es una banalidad decir que jamás existimos en singular. Estamos rodeados de seres y de cosas con los que mantenemos relaciones. Por la vista, por el tacto, por la simpatía, por el trabajo en común, estamos con los otros. Todas esas relaciones son transitivas.*

o con un peñasco”. ORTEGA Y GASSET, J., *El genio de la guerra y la guerra alemana*, en *Obras completas*, II, p. 202.

³¹⁸ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 263

³¹⁹ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 267

*Toco un objeto, veo al otro; pero yo no soy el otro. (...) Soy totalmente solo; así, pues, el ser en mí, el hecho de que existo, mi existir, es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad ni relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir*³²⁰. Lévinas hace hincapié en esta cuestión a lo largo de su obra: sin dejar de afirmar la responsabilidad por el otro, la interpelación que supone el rostro del otro, y la relacionalidad, establece el deslinde conceptual de ambas cuestiones y preserva un ámbito de existencia exclusivamente reservado para el ‘yo’, que como existente se convierte, aislado sólo en la cuestión de la existencia, según Lévinas, en una “mónada”³²¹. Eso no obsta para que Lévinas hable de la relacionalidad y la preocupación por el otro, como veremos más adelante.

También López Quintás, sin abdicar de su teoría relacional y del encuentro, afirma claramente que los sujetos se encuentran en el “nivel 2”, pero no se funden, ya que cada uno tiene un ámbito de existencia diferenciado, y que precisamente eso es lo que permite el encuentro: *“el encuentro, bien entendido, va vinculado con la presencia –muy superior a la mera vecindad-, y ésta sólo es posible, en rigor, entre seres ‘expresivos’. (...) La presencia sólo se da cuando nos situamos cerca de una realidad, pero guardamos cierta distancia. Si nos fusionamos con ella o nos alejamos, no nos encontramos*³²². La fusión entre los sujetos no es un encuentro, se pierde la sustantividad propia del sujeto, y no se trata de eso: se trata de que el sujeto, aun siendo autónomo y teniendo su sustantividad propia, reconozca su ser relacional y establezca con el otro un encuentro, que conlleva ciertas características, también de índole ética: López Quintás liga la cuestión del encuentro y la no fusión con esta dimensión ética: *“para unirse a una realidad ambital, debemos evitar a la vez la fusión y el alejamiento. Hemos de situarnos cerca a cierta distancia, lo cual implica una ‘distancia de perspectiva’, que en Ética se llama ‘respeto’. Lo percibió claramente R. Guardini*³²³. Interesante ligazón la que establece López Quintás entre el respeto por la personalidad propia del sujeto en esa dinámica de encuentro y no fusión –que si no se diera anularía a un sujeto-, y el concepto ético de respeto, sobre el que hemos apuntado ya alguna clave al respecto de su importancia en

³²⁰ LÉVINAS, E., *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France, 2ª ed., Paris, 1985, p. 21

³²¹ “*En ese sentido, ser es aislarse por el existir. Soy mónada en tanto que soy*”. LÉVINAS, E., *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France, 2ª ed., Paris, 1985, p. 21

³²² LÓPEZ QUINTÁS, A., *Escuela de pensamiento y creatividad. Un proyecto educativo en cinco cursos*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1996, p. 55

³²³ *Ibid*, p. 66

esta teoría ética universalizable basada en el respeto a la dignidad de la persona, básico en una concepción de la persona que concilie adecuadamente su autonomía con su inevitable dimensión relacional y dependiente de los otros. La mención a Romano Guardini es pertinente, ya que este autor hace hincapié en el concepto de la “pertenencia propia” de la persona, concepto este último que define como “‘*naturae rationalis subsistentia*’. *Subsistencia de un ser racional-libre*”³²⁴. De modo que la “fusión” con el otro la despersonalizaría. Igual que la violentaría un menoscabo de esa pertenencia propia y de la “interioridad” de la persona: “*la persona es, por último, pertenencia propia en interioridad y dignidad. Interioridad significa que yo, siendo persona, soy en mí, cabe mí, para mí, y ello exclusivamente. Significa que nadie puede ‘entrar’ si yo no le abro esa interioridad. Es más, a partir de cierto punto ni siquiera podría abrirla más, aunque quisiese*”³²⁵

Por ello, con esta marcada dimensión intersubjetiva, y resultando que el hombre es un ser en relación, no parece conforme con ello una vida entre seres humanos sin la exigencia moral de la consideración por el otro y el respeto a su dignidad, que inevitablemente se aparecen como requisitos morales primarios y constitutivos de esa vida en relación que es la vida del ser humano. De esto, como parece lógico, se derivan una serie de consecuencias, como son el deber de respeto al otro, la prohibición de la causación de daño, la preocupación por el semejante e incluso una obligación moral de auxilio al otro. Uno de los filósofos que con más altura ha reflejado en su filosofía esta preocupación por el otro y el reconocimiento de su dignidad ha sido Emmanuel Lévinas, fundamentalmente en su obra “*Totalidad e infinito*”, de la que hablaremos a continuación.

³²⁴ GUARDINI, R., *Sobre la ciencia social y el orden entre personas*, en *Escritos políticos*, trad. de José Mardomingo, ed. Palabra, Madrid, 2011, p. 244.

³²⁵ GUARDINI, R., *Sobre la ciencia social y el orden entre personas*, en *Escritos políticos*, trad. de José Mardomingo, ed. Palabra, Madrid, 2011, p. 245

B. ALGUNAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

1. FRENTE A LA APROPIACIÓN, LA PREOCUPACIÓN POR EL ROSTRO DEL OTRO. EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS.

Como introducción al pensamiento ético de Lévinas nos servirá, a modo de pórtico de entrada, esta consideración de R. Lucas: *“fue Lévinas el filósofo que hizo de la manifestación-revelación del otro el centro de su pensamiento. No hay comparación posible entre el conocimiento de los objetos, y el conocimiento del otro hombre. (...) El otro hombre, en cambio, se revela mediante ‘la epifanía del rostro’ en toda su certeza porque es un misterio”*³²⁶. El rostro del otro, del semejante, se nos revela, y nos lleva a una respuesta ética que debe ser de acogida, de cuidado, incluso de desvivirse y responsabilizarse por el otro y del otro, según afirma Lévinas. Es de interés la filosofía del autor lituano a este respecto, porque muestra de un modo teórico y elaborado, no exento también de belleza en la redacción, lo que en el fondo es una intuición pura de humanidad: el rostro de otro ser humano, especialmente si está necesitado, interpela a los demás hombres, su dignidad llama a restaurar sus condiciones de vida para que sean dignas, para que sean acordes al status que le corresponde a la persona como *imago Dei*. Y ello simplemente por ser un ser humano, una persona: su naturaleza genera de por sí una exigencia ética en el comportamiento de sus semejantes. Una exigencia que entiendo que se asienta en el fundamento de una ética universalizable: la de en todo momento respetar y restaurar la dignidad de la persona. Sobre esta exigencia abunda el P. Lucas citando a Ortega: *“queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia la planta o con un peñasco”*³²⁷. La idea de la conciencia de identidad esencial considero que es la clave: nos sentimos unidos a los demás seres humanos por una conciencia de identidad que nos hace ver en el otro un semejante.

³²⁶ LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 259

³²⁷ ORTEGA Y GASSET, J, *El genio de la guerra y la guerra alemana*, en *Obras completas*, II, p. 202. Citado por LUCAS, R., *Horizonte vertical*, op. cit., p. 260.

Lévinas ha hecho de su teorización del ‘rostro del otro’, como afirma el Prof. Burgos, “*epifanía de la interpersonalidad*” y “*comienzo de la filosofía y, en particular de la ética*”³²⁸. Esto creo que es algo verdaderamente reseñable: una filosofía y una ética que se basan primariamente en la persona y en lo más “personalizador”, su rostro, lo que hace más reconocible a los seres humanos. Sin duda, la ética *levinasiana* acude al núcleo del fenómeno interpersonal: el encuentro de dos rostros, donde ambos se reconocen como personas y aprecian los sentimientos y necesidades del otro. Y además, para Lévinas la ética tiene pretensión de ser primaria frente a la ontología: hasta este extremo llega el autor lituano: lo fundamental es la ética. Así lo describe Jesús María Ayuso Díez en el prólogo a “*Ética e Infinito*”: “*dándose es como el yo renuncia a sí, pero también como ‘da vida a su primogenitura’*. Cabe así entender que la ética es una ‘explosión’ de la ontología, y no su negación. No se trata, pues, de abandonar el mundo cual ángeles que no somos, sino de reconocerle a la ontología un sentido secundario, fundado: “la ética (...) es más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología” –son palabras del mismo Lévinas-. Si puede decirse que somos ‘seres humanos’, la ética significa que el sustantivo encuentre su razón de ser en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta en algo humano, es decir, que seamos ‘seres humanos’; en pocas palabras, que el hombre lleve a cabo el estallido ético de la ontología”³²⁹. Considero que es magistral cómo Lévinas destaca la condición de ser ‘humano’ del hombre, como modo de ser, que implica unas exigencias éticas primarias ineludibles. Esta idea se conecta perfectamente, a mi juicio, con la que venimos desarrollando de la dignidad inherente de la persona humana y la necesidad de su respeto como mandato ético universalizable y primario. El planteamiento de Lévinas viene a significar algo muy similar, en otra terminología. Explica a este respecto Burgos que “*para Lévinas, la epifanía del otro como principio de la filosofía se muestra, sobre todo, como un alegato contra el poder y como una llamada ética, no como un principio teórico puro*”³³⁰. Esta ‘llamada ética’ es primaria en la filosofía *levinasiana*, y no se queda en una formulación teórica pura, fría y distante, sino que se hace cercana y encarnada en sus palabras sobre el *rostro del otro*. Y es que sobre el rostro, Lévinas dice que hay en él una “elevación”, una “altura”, que inevitablemente abre a una dimensión trascendente, que en cierto modo podría conceptualizarse (aunque no lo hace en estos términos Lévinas) como una consideración de la persona como *imago*

³²⁸ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.179

³²⁹ *Víd. también* BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.181

³³⁰ BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012, p.181

Dei... esta concepción trascendente está muy presente en la filosofía *levinasiana*, a través del concepto de “Infinito”, que es el que usa Lévinas para remitir de un modo velado a Dios.

En el pensamiento de Lévinas, es de reseñar de inicio la radicalidad en la atención al otro. Como apunta Jesús María Ayuso Díez en el prólogo a la breve obra “*Ética e Infinito*” de Lévinas, de la filosofía de este autor se concluye que “*Lévinas señala en el ‘des-inter-és’ la condición humana: ser hombre equivale a no ser, vivir humanamente significa desvivirse...por el otro hombre. (...) La subjetividad humana no es autonomía o autoafirmación, sino que significa ‘sujeción’ al otro, quien, de esta peculiar guisa, me singulariza al asignarme la ‘irrenunciable’ tarea infinita de socorrerle y, al mismo tiempo, me arranca o libera del ser (del mío siempre) que me embruja –ofreciéndome excusas- al darme la orden en que consiste su palabra primera: ‘No me dejarás morir’*”³³¹. Se trata de un planteamiento teórico que llevado al extremo puede parecer chocante, como admite el propio Lévinas: “*soy responsable incluso de la responsabilidad del otro. Son fórmulas extremas que no hay que sacar de su contexto*”³³².

Emmanuel Lévinas elabora una ética basada en la fenomenología del rostro del otro, que merece aquí un comentario, por ser un modo de expresar la obligación moral de respeto, consideración, y conmiseración por el otro, que inevitablemente supone un reconocimiento de la dignidad personal del sujeto que se aparece ante uno. Creo que este es un punto importante: el filósofo lituano, de un modo más complejo, está estableciendo una fundamentación de la necesidad de cuidar del otro, que en el fondo supone un reconocimiento de su dignidad personal y una obligación de que esta sea respetada y restaurada.

Para una mejor aproximación a la teoría del autor lituano, considero que es conveniente acudir primero a un breve opúsculo titulado “*Ética e infinito*” en el que Lévinas desgrana su pensamiento en conversación con Philippe Nemo, y sus propias explicaciones lo hacen más accesible de entrada, que en su obra “*Totalidad e Infinito*”, a la que luego nos

³³¹ Jesús María Ayuso Díez, en el prólogo a LÉVINAS, E. *Ética e infinito. (Conversaciones con Philippe Nemo)*, trad. del francés (*‘Éthique et infini’*, 1982) y prólogo de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 14-15

³³² LÉVINAS, E. *Ética e infinito. (Conversaciones con Philippe Nemo)*, trad. del francés (*‘Éthique et infini’*, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 83.

referiremos. De entrada, Lévinas cuestiona la terminología de la ‘fenomenología del rostro’: “no sé si se puede hablar de ‘fenomenología del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. (...) Ante todo, hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida (...). Hay en el rostro una pobreza esencial”³³³. Esa conmiseración ante el otro, ese reconocimiento de la vulnerabilidad natural del semejante, suscita un imperativo ético de cuidado, de respeto... que conjuga muy bien con el concepto de no menoscabo de la dignidad de la persona. Lévinas lleva la teoría más allá: “El ‘No matarás’ es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden”³³⁴. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo”³³⁵.

Si MacIntyre definía a los hombres como seres racionales y dependientes, Lévinas, en cierta manera, le añade el adjetivo de deudores. En su filosofía, de algún modo, explicita que estamos en deuda, debemos al otro nuestros cuidados, nuestra atención, debemos incluso responsabilizarnos de él: “hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro”³³⁶.

La teoría de Lévinas sobre el rostro del otro queda suficientemente apuntada con lo dicho. No obstante, considero interesante acudir a la fuente primigenia en la que Lévinas desarrolló esta teoría: su obra “*Totalidad e Infinito*”. En la presentación a la edición en

³³³ LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. (Conversaciones con Philippe Nemo), trad. del francés (‘*Éthique et infini*’, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 71

³³⁴ Una orden que debe ser entendida, a mi juicio, como imperativo ético universal.

³³⁵ LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. (Conversaciones con Philippe Nemo), trad. del francés (‘*Éthique et infini*’, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 75

³³⁶ LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. (Conversaciones con Philippe Nemo), trad. del francés (‘*Éthique et infini*’, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 79

español, hace una presentación el Prof. García-Baró en la que hay un breve párrafo que es especialmente didáctico para comprender el concepto y la terminología compleja de Lévinas: *“la trascendencia es la bondad; pero la bondad no brota espontáneamente de mí (Mismo), sino que viene santamente ordenada por el mandamiento, y el mandamiento es la presencia (la expresión directa, más evidente que la evidencia) del otro (Otro). (...) A esta reclamación que procede de la expresión directa de Otro, que se oye y se obedece, aunque en seguida pueda ser violentada, la llama Lévinas ‘visage’, o sea, rostro (...). Todo el esfuerzo de Lévinas se centra en mostrar cómo esta situación del diálogo entre Mismo y Otro es el fundamento de toda otra situación posible. Y como este diálogo es la bondad misma, la responsabilidad y la respuesta, la tesis central del presente libro puede resumirse diciendo que en él su autor se ha propuesto mostrar cómo la ética es la óptica misma del filósofo en el sentido más radical: la filosofía primera”*³³⁷. Hay varios elementos reseñables en este párrafo. Lo primero, la idea de que la ética es la óptica del filósofo: habrá que verlo todo a través del prisma de la ética. Y otra idea que me parece muy interesante y que corre peligro de pasar inadvertida: dice García-Baró que “este diálogo [entre Mismo y Otro, en la terminología de Lévinas] es la bondad misma, la responsabilidad y la respuesta”. García-Baró parece afirmar que hay ya algo radicalmente bueno simplemente en el diálogo entre yo y el otro, entiendo que si asumo responsabilidad por el otro. Si mi interpretación de la frase es la adecuada, veo en este planteamiento *levinasiano* interpretado por García-Baró una cercanía con una ética que ponga el fundamento de lo bueno, de lo éticamente valioso, en el diálogo con el otro, como forma de encuentro, si asumo una responsabilidad por él, que considero que conlleva cuidado, protección, y promoción de su dignidad y evitación de su menoscabo. Se acercan todos estos postulados éticos, aun con otra terminología, al planteamiento ético que queremos defender en este trabajo: la dignidad de la persona y su protección como principio fundante de una ética universal, que en cierto modo es una ética ciertamente intuitiva, natural, incluso espontánea, o acercándonos a la terminología de Lévinas, *ingenua*, ya que dice el filósofo lituano en el prólogo de su obra que *“la política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad”*³³⁸. Si la moral puede compararse con la ingenuidad,

³³⁷ Miguel García Baró, en la introducción a LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, p. 9.

³³⁸ LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, p. 13

según Lévinas, es que hay elementos éticos intuitivos para el hombre, lo cual quiere decir que pueden establecerse principios morales sencillos y espontáneos para las personas, tales como no dañar a los otros, no humillar, no hacer a los otros lo que no queremos padecer, etc, principios que casan bien con el respeto a la dignidad humana como construcción teórica de todo lo referido.

Lévinas aborda su teoría ética³³⁹, al menos en lo tocante a lo que ahora nos es de interés, en el apartado relativo a “Rostro y ética” de *“Totalidad e Infinito”*. Comienza Lévinas por dejar sentadas algunas ideas sobre el yo y el otro: *“la alteridad del Otro no depende de una cualidad cualquiera que lo distinga de mí. (...) El otro no niega pura y simplemente al Yo”*³⁴⁰. Pero entra en materia cuando afirma: *“esta relación entre el Otro y yo, que resplandece en su expresión, no va a parar ni al número ni al concepto. El otro permanece siendo infinitamente trascendente, infinitamente extranjero; pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama (...)”*³⁴¹. Lévinas destaca que el otro me resulta extranjero, extraño a mí, pero aun así su rostro “me llama”: interesante forma de describir que aunque el otro sujeto humano no me resulte conocido, igualmente me debo sentir interpelado por él, es más, de hecho me siento interpelado por él (no es difícil concebir que hay un cierto sentimiento entre los hombres de fraternidad: mucha gente ayuda a gente que no conoce, pero a la que la reconoce como semejante y como “hermana” en la humanidad, con una misma dignidad humana).

Sobre el rostro, apunta Lévinas que *“se niega a la posesión, a mis poderes”*³⁴². ¿Podemos entender que se refiere a la imposibilidad de poseer a otra persona, a instrumentalizarla, a hacerla nuestra, porque es radicalmente diferente, libre, y digna? Lévinas añade que *“en*

³³⁹ Nótese que Lévinas, según él mismo reconoce, más que tratar de lograr una teoría ética, lo que hace es buscar su sentido. Así, afirma: *“Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan solo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. (...) No cabe duda de que se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero no es ese mi tema propio”*. Y sobre esto, apunta Jacques Derrida que *“Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como ‘teoría’ de la Ética, se trata de una Ética de la Ética. En ese caso, es, quizá, grave que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma”*. Vid. LÉVINAS, E. *Ética e infinito. (Conversaciones con Philippe Nemo)*, trad. del francés (*‘Éthique et infini’*, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 76. No obstante, entiendo que en esa búsqueda del sentido, y ante el reconocimiento del rostro del otro, sí pueden derivarse normas morales racionalmente construidas a partir de ese fundamento (respeto, consideración, responsabilidad por el otro, no causación de daño...)

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*, p. 219

concreto quiere decir que el rostro me habla, y con ello me invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo”³⁴³. Esta afirmación tiene una clara vertiente dialógica y de encuentro entre yo y el otro.

Lévinas hace una compleja explicación que merece un comentario. En ella incluye la trascendencia del otro, el concepto de infinito, el mandato ético primero del “no matarás”...veámoslo en su literalidad: “[el Otro] me opone no una fuerza mayor (...) sino la trascendencia misma de su ser respecto a este todo; no cualquier superlativo de poder, sin precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el crimen, nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es la expresión original, es la primera palabra: “no asesinarás”. Lo infinito paraliza el poder por su resistencia infinita al asesinato; la cual, dura e insuperable, resplandece en el rostro, en la total desnudez de sus ojos, indefensa; en la desnudez del estar absolutamente abierto el Trascendente. Hay aquí relación no con una resistencia muy grande, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia de lo que no tiene resistencia, la resistencia ética”³⁴⁴. Con un lenguaje en cierto modo complejo, y un registro algo más poético que directo, cabe entender que Lévinas está dejando claro que el otro ser humano y su rostro me abren a una dimensión trascendente, me remiten a un Dios, reflejado en el texto levinasiano en el “absolutamente Otro”, o “el Trascendente”. Ver al otro y su rostro es reconocerle como criatura divina, y se hace imposible ejecutarle un mal como el del asesinato (incluso estando indefenso y desnudo su rostro), que es contrario a cualquier imperativo ético. Lévinas apunta a Dios como último fundamento de una ética que impide dañar al otro reconocido en el rostro. Afirma que “la epifanía del rostro suscita esa posibilidad de medir la infinitud de la tentación del crimen no solo como tentación de destrucción total, sino como imposibilidad (puramente ética) de esta tentación y esta tentativa. (...) La epifanía del rostro es ética.”³⁴⁵. En el fondo, toda esta teorización viene a poner de manifiesto cómo la contemplación del rostro de una persona nos despierta un sentimiento de reconocimiento de la semejanza, y de fraternidad, que conlleva un imperativo ético de cuidado y no causación de daño. Es evidente, no obstante, que hay personas que causan daño deliberado a otros. ¿Cómo integrar esto en la teoría de Lévinas? No es fácil

³⁴³ LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, p. 219.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 221.

³⁴⁵ *Ibid.*

integrarlo. El propio Lévinas no lo explica de modo satisfactorio³⁴⁶, simplemente afirma que, aunque existe esa causación del mal, la interpelación del rostro es un hecho primero, *“es el presupuesto de todas las relaciones humanas”*³⁴⁷. Cabe entender, por tanto, que la causación de un mal a otra persona supone desatender esa llamada primera del rostro del otro, con lo cual se está despersonalizando en cierta medida a la otra persona. Y esta despersonalización no es fácil de hacer, porque la fuerza de la contemplación del rostro, según explica Lévinas, es mucha: *“la imposibilidad de matar no tiene una significación simplemente negativa y formal; la relación con lo infinito o la idea de infinito en nosotros, la condiciona positivamente. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se alza, dura y absoluta, del fondo de los ojos inermes en su desnudez y su miseria. La comprensión de esta miseria y esta hambre instauro la proximidad misma de Otro. Pero es así como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. (...) El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y, por tanto, apela a mí. (...) Me concierne con su miseria y su Altura. (...) Manifestarse como rostro es imponerse, más allá de la forma, manifiesta y puramente fenoménica; es presentarse de una manera irreducible a la manifestación”*³⁴⁸.

Esta llamada del rostro del otro que refiere Lévinas implica una respuesta ética desde la libertad: *“el ser que se expresa, se impone, pero precisamente llamándome con su miseria y su desnudez –con su hambre-, sin que pueda ser yo sordo a su llamada. De modo que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad. El orden de la responsabilidad, en el que la gravedad del ser ineluctable hiela toda risa, es también el orden en que la libertad está ineluctablemente invocada; de manera que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad”*³⁴⁹. Es de interés la

³⁴⁶ “Ph. N.-Entran ganas de decirle: sí, en algunos casos... Pero en otros, por el contrario, el encuentro del otro se produce en el modo de la violencia, del odio y del desdén.

E.L. –Cierto. Pero pienso que cualquiera que sea la motivación que explica esta inversión, el análisis del rostro tal como acabo de realizarlo, con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas. (...) Usted ha hablado de la pasión del odio. Me temía una objeción más grave: ¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero (...).” Vid. LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. (Conversaciones con Philippe Nemo), trad. del francés (‘*Éthique et infini*’, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015, p. 75

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, p. 222

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 223

apreciación de Lévinas de que el ser que tenemos frente a nosotros, el otro, cuyo rostro nos llama, “promueve mi libertad suscitando mi bondad”. Es notable esta afirmación de que la bondad propia puede ser suscitada por la llamada del rostro desnudo y necesitado del otro.

En general, del planteamiento de Lévinas se extrae una ética del cuidado y la preocupación por el otro, del respeto por su personalidad, que en general considero que entronca bien con un planteamiento de respeto por la dignidad de la persona humana. Su modo de describir al otro, y la obligación moral resultante para uno mismo tras contemplar el rostro del semejante, constituyen una ética que considero que tiene fundada pretensión de universalidad, y que en sus elementos básicos no se encuentra lejana, y es perfectamente compatible, a mi juicio, con los postulados kantianos de tomar al otro como fin y no como medio, porque está dotado de dignidad y no de precio.

2. LA CONCEPCIÓN DE LA DIGNIDAD SEGÚN KANT: TOMAR AL OTRO COMO FIN Y NO SÓLO COMO MEDIO

La concepción de la dignidad humana que se desprende del pensamiento de Immanuel Kant contenido en la *“Fundamentación de la Metafísica de las costumbres”* tiene un aspecto valioso como fundamento de una ética con pretensión universal. La intención del filósofo de Königsberg era la de lograr una filosofía moral “pura”, y en este sentido, objetiva y universalizable. En el estudio introductorio a la *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”* realizado por el prof. Manuel Garrido, explica que *“Kant nos brinda una formulación de la misma [ley moral] tan ingeniosa como sencilla, que tiene además, según él, la ventaja de servirnos de test infalible y de brújula segura en nuestras cavilaciones morales: “yo no debo obrar nunca más que de modo que ‘pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal’”*³⁵⁰. Este planteamiento, como explica Manuel Garrido, busca *“ensayar la universalización de nuestra máxima”*³⁵¹. El imperativo categórico kantiano, en sus diversas formulaciones, busca lograr una ética formal con pretensión universal. Como explica el Prof. Vicente Lozano, lo que Kant viene a proponer es: *“actúa siempre de acuerdo con una máxima determinada que sea una ley moral, que sea válida para todo agente racional, de tal modo que tu acción no valga por lo que pienses o esperes obtener a cambio, sino por ella misma”*³⁵². Como en algún punto anterior de este trabajo hemos apuntado, este aspecto presenta una parte más positiva y otra más negativa. Sin duda, la negativa es el excesivo formalismo, la falta de una referencia material, de valores, en su ética, ya que no hay explicitada una axiología, ni se habla de virtudes. La positiva, si se quiere apreciar en este sentido, es que establece un esquema formal, con pretensión universal, que se acerca al planteamiento de “no hagas a los demás lo que no quieras para ti”, que sí se puede entender como núcleo mínimo de una ética, que si bien no explicita valores, se puede entender que están implícitos en esa formulación. Así, la concepción de la dignidad que se desprende del imperativo categórico kantiano alude a elementos sencillos pero nucleares: no tomar a las personas

³⁵⁰ Estudio introductorio de Manuel Garrido a KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, edición de Manuel Garrido, edit. Tecnos, Madrid, 2009, p. 30

³⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

³⁵² LOZANO DÍAZ, V., *Historia de la filosofía*, Edicep, Madrid, 2008, p. 214.

como medios, sino como fines, no instrumentalizarlas, no tomarlas como cosas, puesto que tienen dignidad y no precio... todo ello se encuentra contenido en las diversas formulaciones de su imperativo, por lo que puede matizarse la crítica del excesivo formalismo y la falta de contenido material de su ética. Considero que este planteamiento puede servir como referencia en la construcción de una ética universalizable, en tiempos como el presente, de relativismo moral y de rechazo de tradiciones éticas.

La concepción de la dignidad contenida en el imperativo categórico kantiano es *“una noción de dignidad que refleja la igualdad básica entre todos los seres humanos, y constituye un rasgo inherente a todos ellos, intrínsecamente valioso, carente de equivalente o precio, y no susceptible, por ello, de intercambio ni de libre disposición. La segunda formulación del imperativo categórico resume perfectamente esta concepción de la dignidad de la persona: ‘obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio’”*³⁵³. El Prof. González Amuchástegui recoge en este comentario muchos de los elementos configuradores de la dignidad kantiana. Destaca el rasgo de la inherencia: todas las personas son dignas por el hecho de ser personas. Y a esa dignidad no puede renunciarse. Destaca asimismo la consideración de que los seres humanos no tienen precio y no son susceptibles de intercambio. En tercer lugar, es determinante la consideración de que las personas deben ser fines y no medios, lo que excluye el uso de las personas como objetos.

Entrando en el contenido de “La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”, escrita en 1785, encontramos que Kant sostiene que *“a todo ser racional poseedor de voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad bajo la que obra. (...) Su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad, con lo que en consecuencia, ésta ha de ser atribuida a todos los seres racionales”*³⁵⁴. Kant hace en este pasaje una defensa de la libertad, sólo desde la libertad puede el sujeto obrar según su voluntad propia. Ciertamente, libertad y voluntad son dos elementos clave de la antropología humana, junto con la racionalidad.

³⁵³ GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Madrid, p. 425

³⁵⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*, Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid, p. 132.

En el concepto de dignidad humana de Kant tienen especial peso la libertad y la autonomía, pero no sólo estas dos facultades. A propósito de la autonomía, el Prof. Francesc Torralba explica que *“el filósofo de Königsberg afirma que la dignidad descansa sobre la autonomía. A pesar de que esta afirmación está sujeta a múltiples controversias, implica, como mínimo, que la dignidad supone la presencia de una voluntad legalizadora o de una consciencia. Esto significa que la dignidad exige que uno se pueda considerar a sí mismo como sometido a exigencias morales que sean razonables para todos y que sean sentidas interiormente”*³⁵⁵. No obstante, analizados los postulados kantianos, esta autonomía estaría ciertamente limitada a que la máxima que se dé el sujeto pueda ser universalizable. Esa, entiendo, es una limitación notable, ya que ningún sujeto querrá obrar de un modo que, si se le aplicara a él, le resultase dañino o gravoso. Encontramos aquí una primera limitación a esa autonomía, a la capacidad de darse el sujeto la ley moral, y viene limitado por lo que entiendo que es una derivada material de un principio formal.

Además de la autonomía y la libertad, y para una verdadera comprensión de la dignidad kantiana, hay que aludir muy destacadamente, por su central importancia, la formulación de que las personas “no tienen precio”. Para Kant, el hombre es un fin en sí mismo y no un medio. La dignidad de la persona obliga a concebir al hombre como tal, con un valor incondicional que no puede ser sometido ni a precio ni a intercambio, ni usado como medio. Pero para una mejor comprensión de todo ello, sigamos la argumentación de Kant, de un modo más ordenado:

En su primera formulación, Kant afirma lo siguiente: *“sólo hay un imperativo categórico, y dice así: ‘obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal’*”³⁵⁶. De este modo, las reglas morales a las que el individuo se debe sujetar, para ser morales, deberán poder tener una ampliación a un ámbito universal. Y en estrecha conexión con la idea de autonomía y voluntad, Kant redefine el imperativo categórico: *“resulta que el imperativo universal del deber acepta esta otra formulación: ‘obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu*

³⁵⁵ TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Ed. Herder, Barcelona, 2005, p. 70

³⁵⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*, Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid, p. 92.

voluntad, en ley universal de la naturaleza”³⁵⁷. Así queda definido el ámbito de la moralidad en el pensamiento kantiano, con esta nota definitoria de la posibilidad (o incluso del deber) de universalización de esa conducta: *“hay que poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es, en general, el canon del enjuiciamiento moral de la misma*”³⁵⁸.

Llegamos a una conexión en el pensamiento kantiano entre el imperativo categórico y la idea de la persona y su dignidad como valor absoluto: *“si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica. Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales*”³⁵⁹. Esta afirmación tiene un gran valor. Kant está buscando algo cuya existencia posea un valor absoluto, que sea fin en sí mismo, y que le permita fundamentar la ley moral. Y lo busca, y lo encuentra, en la persona, a la que atribuye la dignidad de ser fin y no medio. En este sentido, casa esta argumentación con lo que R. Lucas y J.M. Burgos argumentaban en citas previas de este trabajo, al respecto en que podía encontrarse un basamento para la moral universalizable en Kant, y que su planteamiento tenía un punto de conexión con la filosofía personalista. También K. Wojtyla explicita que el no tomar a la persona como mero medio es una expresión del orden moral natural: *“gracias a ella, este orden adquiere características personalistas exigidas por el orden de la naturaleza, que comporta igualmente seres-personas. Es conveniente añadir aquí que, hacia el final del siglo XVIII, Kant formuló este principio elemental del orden moral (...)*”³⁶⁰. Es interesante como Wojtyla vincula la ética kantiana y su imperativo categórico con la filosofía personalista. Se permite también el autor polaco reinterpretar la formulación del imperativo kantiano, al respecto de no tratar nunca a otra persona solamente como medio, sino como fin. Propone esta reelaboración discursiva del imperativo, que tiene algunos

³⁵⁷ *Ibidem.*, p. 92.

³⁵⁸ *Ibidem.*, p. 96.

³⁵⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 102.

³⁶⁰ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmids, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015, p. 35

matices de interés: *“este principio no tendría que ser formulado a la manera de Kant, sino más bien como sigue: ‘cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin’. Así formulado, este principio se encuentra en la base de toda libertad bien entendida, en particular, de la libertad de conciencia”*³⁶¹. El matiz está, fundamentalmente, y en mi apreciación, en la conciencia que el sujeto agente debe tener respecto de la condición de fin en sí mismo de la persona del otro, y de que esa persona tiene sus propios fines personales, que han de ser respetados (aunque cabría sobre ello el debate de la valoración axiológica de esos fines, ya que unos fines dañinos, nocivos para la persona, que menoscaban su dignidad, no deberían ser objeto de tal respeto).

Kant ha explicitado ya en el mencionado fragmento su planteamiento de que el hombre no es un medio sino un fin. Una idea en la que abunda el filósofo prusiano al establecer la diferencia entre las “cosas”, *“seres irracionales, con un valor meramente relativo, como simples medios”*³⁶², frente a los seres racionales, las personas, a los que *“su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto)”*³⁶³. Introduce aquí Kant un concepto más, el de respeto, de especial importancia para entender la dignidad humana, y para no verla menoscabada, un concepto que se convierte en un deber para la preservación de dicha dignidad. Una dignidad humana que Kant ha cifrado, como venimos explicando, en la consideración, y el trato a las personas, como fines en sí y no como medios.

Y precisamente respecto a los medios y los fines, Kant construye un *“un principio objetivo [nótese que afirma su objetividad] del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad”*³⁶⁴. Ese “imperativo práctico” será el siguiente: *“obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un*

³⁶¹ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, op. cit., p. 36

³⁶² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid, p. 103.

³⁶³ *Ibidem*, p. 103.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 104.

medio”³⁶⁵. Este imperativo tiene una importancia capital por lo que supone de exigencia de respeto de los demás como fines, lo cual debe ser también entendido como un respeto a la dignidad de la persona, al no usarla como un mero medio.

Relacionada con el concepto de autonomía de la voluntad, que cobra importancia en la definición kantiana de dignidad, reside esta otra idea, que el filósofo de Königsberg denomina un “*tercer principio práctico*”: “*la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*”³⁶⁶. Esta idea tiene que ver con el sujeto como autónomo, ya que Kant considera que “*han de rechazarse todas aquellas máximas que no puedan compatibilizarse con la propia legislación universal de la voluntad. De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora*”³⁶⁷. Nótese que en esta afirmación Kant habla de la propia legislación universal de la voluntad. Entiendo que en la autonomía moral del sujeto que se incluye en el concepto de dignidad, no obstante, subyace la máxima de que la ley moral que el sujeto se dé debe tener capacidad de ser universalizada³⁶⁸, y en párrafos anteriores ya expliqué en qué sentido este planteamiento permite establecer unos fundamentos éticos universales, que se apoyan en la dignidad de la persona, como contenido material derivado de su formulación. Según afirma Kant conforme al imperativo categórico, esa moralidad que el sujeto se da a sí mismo tiene que ser universalizable, y eso limita el contenido de las normas y la posibilidad de que estas causen cualquier mal a la persona.

Otra de las afirmaciones esenciales contenidas en “La fundamentación de la metafísica de las costumbres” es la relativa al “reino de los fines”³⁶⁹. Es central en esta cuestión que “*aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una*

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 104.

³⁶⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 107

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 107

³⁶⁸ Explica Kant en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (p. 108), que “*si hay un imperativo categórico (es decir, una ley para la voluntad de todo ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por una máxima de la voluntad que pueda considerarse al mismo tiempo universalmente legisladora con respecto al objeto*”.

³⁶⁹ Explica Kant que “*por ‘reino’ entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes (...). Es posible pensar una totalidad de los fines en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines*”. En KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 110.

dignidad. (...) Aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad”³⁷⁰. Esta afirmación aporta una de las grandes características de la dignidad en la concepción kantiana: tiene un valor tan alto que está por encima de todo precio, y no puede ser equiparada a nada, nada es equivalente. Esto remite a una idea del ser humano como único e irrepetible. Cuando se pone precio a la persona, se está negando su individualidad y su esencia única personal, porque podría intercambiarse por alguna otra persona del mismo precio. Se cosifica a la persona al ponerle precio, puesto que el precio es propio de cosas.

Vista en general, aunque de modo sucinto, la argumentación de Kant contenida en la “Fundamentación de la Metafísica de las costumbres”, creo poder decir que establece un basamento para una ética universalizable, en la que un elemento nuclear, derivado de su argumentación ética, es la dignidad humana y el respeto a la misma. Sobre este concepto abundamos en los epígrafes siguientes.

Pero antes conviene apuntar que este planteamiento kantiano sobre tomar al otro como fin y nunca solamente como medio, como expresión de la dignidad del otro, que tiene valor y no precio, es especialmente adecuado para fundamentar en ello lo que pretende sostenerse y demostrarse en esta tesis: que la prostitución es contraria a la dignidad humana, ya que supone tomar a la otra persona como un mero medio, a cambio de ponerle precio. Diversos autores han dado primacía en la doctrina de I. Kant a sus argumentaciones sobre la autonomía, pretendiendo derivar de esa reivindicación kantiana de la autonomía alguna suerte de relativismo moral que permita estimar que la prostitución y otras conductas equiparables no merecen reproche desde una óptica kantiana, puesto que pretendidamente se fundamentarían en la autonomía del sujeto y su libre voluntad, como así ha teorizado, por ejemplo, la profesora E. Beltrán, en “*Sexo, normas y mercados*”³⁷¹. Pues bien, creo que es muy conveniente aportar en este punto

³⁷⁰ KANT, I., *op. cit.*, p. 112

³⁷¹ Afirma E. Beltrán, en una cierta defensa de la autonomía interpretada a través de Kant, que “*los ordenamientos jurídicos de las democracias constitucionales se fundamentan en unas concepciones de los derechos humanos que a su vez asientan sus razones últimas en unas perspectivas morales que raramente niegan la centralidad de la idea de autonomía. No es en absoluto sencillo articular con brevedad en qué consiste la autonomía moral. La base canónica de partida es la concepción kantiana que define la autonomía con referencia a las condiciones de racionalidad e independencia. El agente autónomo es aquel capaz de determinar el sentido de sus acciones conforme a decisiones racionales –que para Kant se derivan de leyes morales de alcance universal– que no sean consecuencias de imposiciones externas. La noción de*

algunos fragmentos de otras obras de índole ética de I. Kant que nos permitirán conocer mejor cuál era su visión ética y valorativa, más allá de un planteamiento meramente formalista de la ética, que quizá sea el más conocido y el más divulgado, pero que no responde en su totalidad al pensamiento ético de Kant, que conviene completar con la lectura de algunos pasajes en la *Metafísica de las Costumbres* (obra posterior en el tiempo a la *Grundlegung*) y sus *Lecciones de ética*. De este modo, podremos tener una visión más completa, y creo que más auténtica, del pensamiento moral completo del genio de Königsberg.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant aborda aspectos de interés, y que nos dan una visión muy complementaria e interesante sobre sus posiciones morales materiales. Cuando aborda en esta obra el capítulo dedicado a la “Doctrina de la virtud”, y en particular a la “Doctrina ética elemental”, aborda la cuestión del “suicidio”, que podría parecer en este momento irrelevante, pero incluye en ella elementos muy interesantes sobre las obligaciones morales del sujeto, y la imposibilidad de entender a la persona como un ser pretendidamente sustraído de límites y referencias morales, que merece la pena traer a colación aquí: “*el hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (homo noumenon), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (homo phaenomenon)*”³⁷². Aparecen en este párrafo, que podría considerarse sin gran importancia, algunas consideraciones de Immanuel Kant de gran interés, como que la moralidad es un fin en ella misma (da un valor central a la moralidad) y que supone desvirtuar la humanidad de la propia persona el querer disponer de uno mismo como un simple medio para cualquier fin (lo que supondría, efectivamente, una instrumentalización de la propia persona, hecha por uno

independencia se refiere a la ausencia de condicionamientos externos que puedan influir de manera inexorable en la voluntad del sujeto”. Vid. BELTRÁN, E., *Sexo, normas y mercados*, en Claves de Razón Práctica, nº 217, Madrid, noviembre 2011, p. 50.

³⁷² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill del original (Metaphysik der Sitten, 1797), Tecnos, 4ª ed., 2012, p. 282-283.

mismo (este aspecto sí que puede aplicarse análogamente a la prostitución: Kant considera contrario a la moralidad ese uso de la propia persona como un mero medio, cosificada).

Mucho más directamente referido al aspecto que nos ocupa en esta tesis, la prostitución, es la consideración que hace Kant sobre la sexualidad vivida como un abuso de esta facultad. Veremos que Kant está lejos de pretendidas posiciones de relativismo moral o de considerar que la autonomía avala cualquier praxis moral. Dice Kant, al respecto de *“La deshonra de sí mismo por la voluptuosidad”*: *“la cuestión es entonces si el uso de esta última facultad, con respecto a la persona misma que la ejerce, está sometido a una ley del deber restrictiva, o si la persona está autorizada, aun sin perseguir aquel fin, a dedicar el uso de sus facultades sexuales al mero placer animal, sin obrar con ello en contra de un deber para consigo misma.- En la doctrina del derecho se prueba que el hombre no puede servirse de otra persona para darse este placer sin la especial restricción de un contrato jurídico, en el que dos personas se obligan recíprocamente [referido al matrimonio]. Pero aquí la cuestión es si en relación con este disfrute no existe un deber del hombre para consigo mismo, cuya transgresión es una deshonra de la humanidad en su propia persona. (...) Que semejante uso contranatural de las propias facultades sexuales (por tanto, abuso) viola el deber para consigo mismo, oponiéndose sin duda en sumo grado a la moralidad, es evidente para todo el mundo”*³⁷³. Kant es meridianamente claro en considerar contrapuesto a la moral el servirse de otra persona para “darse este placer”, y considera que esta conducta degrada moralmente a quien incurre en ella. Un planteamiento que, salvando las distancias, y aplicando cierta analogía, no iría desencaminado a entender que en la prostitución, el servirse de la otra persona, es una instrumentalización, y esa conducta degrada también a quien solicita o consume esos “servicios” sexuales. Kant es especialmente crítico con quien incurre en estas conductas, ya que cree que se degrada al situarse como una mera cosa, objeto, con el fin de la satisfacción del goce sexual: *“el hombre renuncia con ello desdeñosamente a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales. (...) La entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contraria a la naturaleza, es decir, en un*

³⁷³ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill del original (*Metaphysik der Sitten*, 1797), Tecnos, 4ª ed., 2012, [425], p. 285

objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo”³⁷⁴. Es claro y meridiano el filósofo de Königsberg al determinar dónde está el bien moral y dónde no lo está, la formulación de la ética en la *Metafísica de las costumbres* tiene un marcado contenido material.

Kant hace interesantes aseveraciones al respecto de la dignidad de la persona y de su respeto en una sección que lleva por título “*los deberes de virtud hacia otros hombres, nacidos del respeto que se les debe*”, y en la cual deja sentencias de gran calado: “*el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme es el reconocimiento de una dignidad (dignitas) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado pudiera intercambiarse. (...) Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos*”³⁷⁵. El filósofo prusiano afirma con rotundidad ese derecho a ser respetados por otros, que no es sino el reconocimiento de la dignidad.

Pero donde Kant afirma con más rotundidad lo vinculado a la dignidad y la imposibilidad ética de instrumentalizar a las personas (ni a uno mismo) es en el párrafo siguiente: “*La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y que pueden utilizarse (...). Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre*”³⁷⁶.

Nótese que Kant vincula personalidad y dignidad de modo equiparable, y también hace hincapié en que el propio sujeto no puede utilizarse a sí mismo como mero medio para

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 286.

³⁷⁵ *Ibid.*, [462], p. 334-335.

³⁷⁶ *Ibid.*, [462], p. 335-336

ser utilizado por otros hombres. Sin duda, esta argumentación deja claro que la prostitución, aun voluntaria, en la que el sujeto prostituido, se utiliza a sí mismo como mero medio para otros, es contraria a la dignidad de la persona, en esta concepción kantiana. El filósofo de Königsberg no es ambiguo en estas argumentaciones, de las que extraemos por analogía nuestras conclusiones. A pesar de haber sido criticado por una moral excesivamente formal, hay en Kant un interesante contenido material de la ética, adecuadamente alineado en las tesis que sostenemos de respeto a la persona y considerar que la prostitución conlleva inherentemente una instrumentalización de la persona y un menoscabo de su dignidad.

En las *Lecciones de Ética* del filósofo prusiano, encontramos algunas indicaciones morales más para complementar lo anterior, que terminan de consolidar la idea de que la ética kantiana, si se analizan las diversas obras que dedicó a esta disciplina, no es en absoluto únicamente formal y sin contenido material, puesto que tanto de lo contenido en la *Metafísica de las costumbres* como en estas *Lecciones de ética* tiene un claro contenido material, y enfocado sin ambages a un bien moral nítidamente determinado, sin resquicio alguno para el relativismo en el que algunos autores han querido situar a Kant, fruto de su pretendido formalismo y defensa de la autonomía.

Afirma Kant en sus *Lecciones de ética*, en un epígrafe con el título de “*en torno a los deberes para con uno mismo*”, que abordará la cuestión del uso de la libertad con respeto a “uno mismo”, advirtiendo de que “*ninguna otra parte de la moral ha sido tratada de forma tan deficiente como la que versa sobre los deberes para con uno mismo*”³⁷⁷, unos deberes que considera que no pueden ceñirse a lo que Wolff consideró como mera búsqueda de la felicidad y satisfacción de necesidades propias, sino que van más allá, puesto que si se restringieran a eso, dificultaría el poder cumplir con los deberes para con los demás.

Expresa con rotundidad Kant que “*quien ha contravenido los deberes para consigo mismo carece de valor interno alguno*”³⁷⁸. Kant critica a quien “*se muestra servil en señal de sumisión, ya que éste se deshonra a su propia persona, y se desprende con ello*

³⁷⁷ KANT, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero del original denominado ‘Moralphilosophie Collins’ (c. 1784-1785), Austral, Barcelona, 2015, [340], p. 157.

³⁷⁸ *Ibid.*, [341], p. 158

de su humanidad³⁷⁹. *Aquel que, con objeto de ganar algo, se deja utilizar servilmente por otro, rechaza la condición de ser humano*”³⁸⁰. Kant es categórico en la crítica en el plano moral a quien se deja instrumentalizar, no admite duda esta cuestión. Es por ello que su argumentación se alinea perfectamente con la tesis de que la prostitución es contraria a la dignidad de la persona, ya que supone, parafraseando al filósofo de Königsberg, ‘dejarse utilizar’, precisamente con ‘objeto de ganar algo’.

Afirmaciones de cariz similar hace Kant en párrafos subsiguientes, incluso abordando directamente el tema que nos ocupa, la prostitución, aun sin mencionarla con esta palabra, cuando afirma que *“quien comercia con su libertad por dinero actúa en contra de la humanidad. La vida en su conjunto no vale tanto como vivirla con dignidad, esto es, una vida regalada no es más estimable que deshonrar a la humanidad. Tanto el que pone precio a su cuerpo para procurar la diversión de otro como quien paga por ello actúan abyectamente. (...) suceda por mor del dinero o de cualquier otro respecto, siempre rebaja el valor de la humanidad, en tanto que uno se deje utilizar como un mero instrumento. A este género pertenecen los vicios contra uno mismo que se denominan ‘crimina corporis’. No se lesiona a nadie con ello, sólo que uno rebaja la dignidad del género humano en su propia persona*”³⁸¹. Es meridianamente claro Kant en cuanto a su crítica moral a este tipo de conductas, entendiendo que degradan moralmente a quienes incurrir en ellas.

Kant, lejos de ser un relativista o alguien que exalte una libertad sin límites, plantea la necesidad de someter la libertad a una serie de reglas, por los males que trae el seguir sin más las inclinaciones, siendo capaz el hombre de subvertir los fines más preciados de la humanidad, según explica Kant: *“con una libertad desenfrenada se suprime toda ley y desaparece el orden de la naturaleza. Los males físicos se hallan ciertamente en la naturaleza, pero el auténtico mal, el moral, el vicio, radica en la libertad. (...) Sólo aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de la libertad, de modo que ésta pueda coincidir consigo misma, son los fines primordiales de la humanidad. La*

³⁷⁹ Prescinde con ello de elementos esenciales de la naturaleza de la persona humana, elementos antropológicos tales como la autonomía de la persona, su capacidad racional de dirección de la vida propia, la libertad inherente a la persona, etc.

³⁸⁰ KANT, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero del original denominado ‘Moralphilosophie Collins’ (c. 1784-1785), Austral, Barcelona, 2015, [341], p. 158.

³⁸¹ *Ibid.* [342], p. 159.

libertad ha de coincidir con ellos. El principio de todo deber es, por lo tanto, la coincidencia del uso de la libertad con los fines primordiales de la humanidad”³⁸². Nótese como Immanuel Kant está refiriéndose a los fines de la humanidad, de modo que constatamos, en la lectura de esta obra, que la ética de Kant, aunque no haya sido categorizada como una ética teleológica, sino más bien formal, tiene en el fondo, mucho de teleológica, puesto que está reivindicando un buen uso de la libertad, enfocada a los buenos fines. Es importante la consideración que ha hecho Immanuel Kant al respecto de que esos fines son ‘aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de la libertad’, de modo que cabe afirmar que conductas que tienden a degradar la autonomía del sujeto, o que van restringiendo cada vez más sus facultades y su libertad, no constituyen buenos fines para la persona. Coincide esto con lo argumentado en otro punto de este trabajo, en el cual se especificaba que la prostitución, por ser una actividad que restringe, por su propia naturaleza, la autonomía y la libertad del sujeto (merma de opciones vitales por la propia afectación de la actividad), no constituye una actividad digna.

Kant abunda en esta cuestión dejando claro que “*el hombre no está autorizado a vender por dinero partes de su cuerpo (...). Se puede disponer de las cosas, las cuales carecen de libertad, más no de un ser dotado de libre arbitrio. Al hacer eso, el hombre se convierte en una cosa y cualquiera puede hacer de él cuanto dicte su capricho, puesto que se ha desposeído de su dignidad personal. Otro tanto ocurre con quien hace de sí un objeto de placer sexual para otro; en este caso se mancilla asimismo a la humanidad, y éste es un factor adicional del que avergonzarse. (...) El principio de los deberes para con uno mismo no se basa en la autobenevolencia, sino en la autoestima, lo cual significa que nuestras acciones han de coincidir con la dignidad del género humano*”³⁸³. No cabe duda de la posición moral de Kant al respecto de la cuestión.

Para finalizar, creo que es conveniente recoger aquí, a modo de corolario, uno de los principios más rotundos que Kant enuncia en estas *Lecciones de ética*, que nos sirve para ver con meridiana claridad como en el fondo la ética kantiana, si se examinan con amplitud sus obras, se orienta hacia fines morales buenos, buscando el bien y en absoluto dejando en manos de una pretendida libertad sin límites la determinación del actuar moral:

³⁸² *Ibid.*, [346], p. 163.

³⁸³ *Ibid.*, [346-347], pp. 163-164.

*“el hombre tiene un deber universal para consigo mismo: hacerse susceptible de la observancia de todos los deberes morales, establecer dentro de sí la pureza moral y principios éticos, aspirando a comportarse conforme a ellos”*³⁸⁴. Como parte indispensable de este deber, Kant cifra el “dominio sobre uno mismo”, y no descuida la argumentación sobre “los deberes que atañen al cuerpo”, capítulo en el que regresa de nuevo a la crítica a la instrumentalización de la sexualidad, y por ende, crítica acerada a la prostitución, ya que *“cuando una persona se deja utilizar por mor de algún interés como un objeto para satisfacer la inclinación sexual de otra, dispone de sí como de una cosa, hace de sí misma una cosa mediante la que otro sacia su apetito (...) Es evidente que la inclinación del otro queda polarizada por el sexo y no repara en la condición de ser humano, de suerte que esa persona pierde parte de su condición humana, corriendo un riesgo en lo que atañe a los fines morales. Por lo tanto, el hombre no está autorizado a brindarse en aras de algún interés a ser utilizado por parte de otro como cosa para satisfacer la inclinación sexual. (...) Alquilarse a otro por dinero en orden a satisfacer su inclinación sexual, poniendo precio a su persona, es la mayor depravación imaginable. La base moral de ello es que el hombre no es una propiedad ni puede hacer con su cuerpo cuanto se le antoje, ya que éste constituye una parte indisociable de sí mismo, integrada en su persona, y el hombre no puede hacer de su persona una cosa”*³⁸⁵. Ocioso es añadir más comentario a lo que con maestría ha determinado el filósofo de Königsberg, ciertamente duro en su crítica. Sin afán de exhaustividad, simplemente por reseñar la conexión antropológica que tiene su crítica, es interesante reseñar que Kant deja claro que el cuerpo es una parte “indisociable” de uno mismo, no está escindido de la persona, y no se puede por tanto usar como una cosa.

³⁸⁴ *Ibid.*, [348], p. 165

³⁸⁵ *Ibid.*, [386-387], p. 205-206.

3. RESPETO A LA DIGNIDAD. ESPECIAL REFERENCIA A K. LARENZ

El respeto por la dignidad de la persona es un principio fundante de todo orden jurídico que establezca una protección de los derechos fundamentales. En el fondo, el respeto por la dignidad se configura como un principio ético básico, con carácter universalizable, que forma parte indispensable de una ética pública, que tiene una incidencia evidente en la conformación de la legislación. En este sentido, conductas que no suponen un respeto por la dignidad del otro, como la prostitución, según venimos argumentando, no deberían encontrar acogida por parte de la legislación, por ser contrarias a la dignidad de la persona.

Ese respeto es al que se refieren las normas, de diversas religiones, a las que hacíamos referencia en un punto anterior de este trabajo, que separan lo que debe considerarse como bien, y como mal. En el capítulo del bien, está sin duda todo tipo de acciones para el respeto y promoción de la dignidad propia personal, y de la de los otros. En el capítulo del mal, todo lo que no suponga respeto por la dignidad inherente de la persona, aquello que suponga causación de daño y menoscabo de los derechos inalienables. Todo esto se deduce del contenido de esa “regla de oro” presente en la mayor parte de las religiones, en la que hay un componente fuerte de reciprocidad, que está en la base también de un concepto de dignidad de la persona: el otro es como yo, es, de algún modo, otro “yo”, siente y sufre como yo sufro, es también *imago dei*, y de ahí que me comporte con él acorde con su dignidad personal. El Prof. De Koninck habla de un “*principio de reciprocidad*” en el reconocimiento mutuo entre los seres humanos, algo que podría ser formulado intuitivamente de un modo similar a este: “*ese otro tiene los mismos derechos que yo por el hecho de ser humano*”³⁸⁶, y por ello le debo un respeto, que es recíproco. La reciprocidad, ciertamente, es otro de los elementos importantes a la hora de buscar principios para una ética universalizable. Esa reciprocidad refiere inevitablemente a un ‘respeto recíproco’.

El Prof. Pérez Triviño explica que en la noción de respeto pueden incluirse tres elementos: una actitud, una conducta y un objeto. Pues bien, en el respeto, “*el objeto de los*

³⁸⁶ DE KONINCK, T., *De la dignidad humana*, op. cit., p. 15

*comportamientos y las actitudes correspondería a la dignidad y en ese sentido, de ella surgen obligaciones para otros. (...) La dignidad y el respeto serían las dos caras de la misma moneda: debemos respeto, esto es, estamos obligados a ser conscientes de la dignidad de los seres humanos y a mostrar determinados comportamientos y actitudes frente a ellos por poseer dignidad*³⁸⁷. Efectivamente, la dignidad del otro obliga a un comportamiento que reconozca tal dignidad y no la menoscabe. Todo esto tiene el sencillo fundamento, como explica el Prof. De Koninck, de una igualdad de derechos basada en una misma dignidad humana, lo cual obliga al respeto de la otra persona, como reconocimiento de esa dignidad.

De Koninck introduce en la aproximación al concepto de dignidad humana la reciprocidad y el reconocimiento. Abordaremos más adelante el concepto de respeto recíproco como uno de los elementos reseñables de la dignidad humana y su importante relación con el objeto de este estudio. Acierta el Prof. De Koninck cuando plantea que *“el hombre concreto se manifiesta en la reciprocidad (...). Mis intercambios con el otro, ya sea hombre o mujer, suponen a la vez alteridad y paridad, nuestra igualdad y nuestra libertad*³⁸⁸.

El Prof. Karl Larenz hace un interesante estudio del concepto de respeto recíproco en su obra *“Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica”*. Se trata de un concepto que está en la órbita de la dignidad humana. Kant también había aludido al respeto en su elaboración de la dignidad. Larenz explica que *“por respeto entiende Kant ‘el reconocimiento de una dignidad en los demás hombres, que es de un valor que no tiene precio, ni hay equivalente, a cambio del cual pueda ser trocado el objeto de estimación’.* En este sentido, hay que recordar la formulación del imperativo categórico, conforme a la cual se demanda que, justamente porque el hombre como persona en sentido ético tiene una dignidad, se le coloque por encima de todo lo que puede ser utilizado como medio y se le trate como fin en sí mismo y no sólo como medio de que servirse para los propios fines. De aquí deriva para Kant la pretensión de todo hombre al respeto de su dignidad y su obligación de respetar a los demás del mismo modo”³⁸⁹. Por ser digna la

³⁸⁷ PÉREZ TRIVIÑO, J.L., *La relevancia de la dignidad humana. Un comentario*, en DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 30 (2007), p. 161.

³⁸⁸ DE KONINCK, T., *De la dignidad humana*, op. cit. p. 37

³⁸⁹ LARENZ, K. *Derecho justo. Fundamento de ética jurídica*, ed. Civitas, 1985, Madrid, traducción de Luis Díez-Picazo del original, *Richtliges Recht. Grudzüge einer Rechtsethik*, C.H.Beck, Munich. p. 56

persona humana, por tener esa dignidad inherente a su condición, tiene el derecho, consecuentemente, de ser respetada, y sobre esa cuestión existe reciprocidad, ya que unas personas deben comportarse así unas con otras y viceversa.

En definitiva, se trata de un principio nuclear, tanto es así, que es un principio ético importado incluso al Derecho. Como afirma K. Larenz, *“el principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad, y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal)”*³⁹⁰. Se aprecia por tanto, que este principio de respeto recíproco por la dignidad del otro, es un principio universalizable, y juridificado en las culturas jurídicas más avanzadas y derivadas de concepciones de reconocimiento por la dignidad inherente de la persona. Así, como desarrollo de este principio, encontramos lo que explica el Prof. Larenz: *“nadie puede depender totalmente del “arbitrio subjetivo” de otro. (...) De aquí se puede seguir también sin dificultad que la institución de la esclavitud no puede ser un derecho justo. La negación de la esclavitud como institución del derecho justo es una consecuencia de la ‘función negativa’ del principio del respeto. Al lado de la esclavitud hay que colocar otras relaciones de dependencia total como la servidumbre corporal y los trabajos forzados”*³⁹¹. Estas serían las consecuencias materiales últimas, llevadas incluso al campo del Derecho de estos principios formales éticos con pretensión universal. Nótese que Larenz considera, con toda razón, que hay prácticas radicalmente contrarias a ese respeto recíproco por la dignidad del otro, como la esclavitud, o la “servidumbre corporal”, que bien podemos asimilar a la prostitución, donde se pone el cuerpo (y con ello, toda la persona) en una situación de servilidad en la dimensión sexual, faltando a esa obligación de respeto por la dignidad del otro, por su indemnidad sexual y su integridad como persona.

Y es que, como afirma Zygmunt Bauman, *“la negación de la dignidad humana desacredita el valor de cualquier causa que necesite de esa negación para*

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 57

³⁹¹ LARENZ, K. *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, op. cit., p. 58-59

confirmarse”³⁹². Creo que es una afirmación rotunda y capital que merece estar en el frontispicio de este trabajo. Ciertamente, “causas” como la justificación de la esclavitud, o bien de la licitud, normalidad y conveniencia de la prostitución, que creo que es una de esas “causas” que necesitan de la negación de la dignidad de la persona para confirmarse, quedan desacreditadas por el menoscabo de la dignidad humana que suponen, según venimos argumentando en este trabajo con las razones ya aducidas. Creo que Z. Bauman está absolutamente acertado cuando manifiesta que nada puede justificar *“la humillación o la negación de la dignidad humana. No se trata tan sólo de que la vida digna y el respeto debido a la humanidad de cada ser humano se combinan para constituir un valor supremo que no puede ser superado ni compensado por cualquier volumen ni cantidad de otros valores, sino que todos los otros valores solamente son valores en cuanto sirven a la dignidad humana y promueven su causa. Todas las cosas valiosas de la vida humana son tan sólo vales de compra para ese valor que hace que la vida sea digna de ser vivida. Quien busque la supervivencia asesinando la humanidad de otro ser humano sólo consigue sobrevivir a la muerte de su propia humanidad”*³⁹³. Esta argumentación de Bauman es de gran importancia, y se orienta en la línea de argumentación que en este trabajo se defiende. Confirma a la dignidad humana y a la obligación de respetarla como canon axiológico de valoración de las conductas y de valoración del Derecho. Se convierte en un elemento fundamental de la ética, privada y pública: los demás valores lo serán en la medida en que sean compatibles con la dignidad, y en la medida en que ayuden a la promoción y respeto de esta dignidad, y no muestren menoscabo a la misma. Igualmente ocurrirá con el Derecho: la legislación debe promover y exigir el respeto a la dignidad de la persona.

³⁹² BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015, p. 111

³⁹³ *Ibid.*

C. SOBRE AUTONOMÍA Y DIGNIDAD. EL DEBATE SOBRE LA DIGNIDAD COMO LÍMITE A LA AUTONOMÍA

1. PLANTEAMIENTO GENERAL

Conforme al principio de autonomía, y su relevante presencia en el concepto de dignidad humana, cabe pensar que los individuos son los mejores jueces de sus propios intereses, aunque esto no suponga en todo caso que toda conducta realizada por un sujeto sea buena *per se* simplemente por haber sido elegida de modo, pretendidamente, autónomo. No conviene caer en tal relativismo, olvidando las referencias éticas que nos permitan distinguir el bien. En este sentido, nos cuestionaremos en este apartado la posibilidad del establecimiento de límites a la capacidad de decisión autónoma, una cuestión que, en el caso de estudio que estamos llevando a cabo, respecto de la prostitución, cobra especial importancia, ya que es un debate sustancial el decidir si puede ponerse límite a la decisión de una persona de prostituirse. En este sentido, se defenderá en este estudio que la causación de daño que supone la actividad, la afectación a una verdadera autonomía, y fundamentalmente, el menoscabo a la dignidad de la persona, avalan decisiones contrarias a una pretendida libertad para prostituirse, y desde luego, avalan medidas restrictivas frente a las conductas de solicitud de los mal llamados “servicios sexuales” por parte de los “consumidores” de prostitución.

El Prof. González Amuchástegui explica que *“parece razonable reconocer —al menos prima facie— a los individuos la condición de ser los mejores jueces de sus propios intereses, al menos si queremos que nuestra construcción descansa en la concepción de los seres humanos como agentes morales racionales. (...) Sin embargo, nuestra experiencia personal y nuestro análisis de la realidad nos llevan probablemente con más frecuencia de la deseada a cuestionar tal tesis”*³⁹⁴. Entramos ya de lleno en el cuestionamiento de la autonomía en toda su amplitud. Las teorías liberales y la tendencia a la autonomía total plantean que el Estado sólo estaría legitimado para sancionar aquellos

³⁹⁴ *Ibídem*, p. 386-387

comportamientos que inciden negativamente en terceras personas, no así los que perjudican tan sólo a los que los realizan. Pero esta afirmación puede ponerse en cuestión. Como afirma el Prof. González Amuchástegui, *“el problema surge desde el momento en que nos cuestionamos esa capacidad [de gestionar satisfactoriamente ese ámbito de autonomía y soberanía que se les reconoce]; porque si resultara que los individuos son incapaces de enfrentarse a los problemas que el reconocimiento de esa libertad les plantea, quizá la conclusión debiera ser que esa autonomía no es buena, o al menos, que tiene consecuencias indeseables, y que la interferencia del Estado o de terceros puede resultar no sólo conveniente sino también necesaria”*³⁹⁵.

Se empiezan a apuntar en esta argumentación las dificultades de estimar que la autonomía de la actuación del individuo es buena *per se* en todo momento. Las elecciones que haga el sujeto pueden tener consecuencias indeseables para sí o para los otros, dañinas, y/o comprometedoras o destructoras de su autonomía para el futuro. Esto aplicado al objeto de estudio de la prostitución, empieza a esbozar un fundamento para estimar que una intervención restrictiva por parte del Estado en esta actividad tiene sentido, no vulnera la autonomía, e incluso contribuye a preservarla efectivamente. Vamos a explicarlo con más detenimiento, continuando con la argumentación.

Respecto a la justificación de la interferencia del Estado respecto de las decisiones autónomas de los individuos, el Prof. González Amuchástegui acude a la tesis del llamado paternalismo jurídico. Analizada frente a otras teorías, como pueden ser la liberal extrema o la perfeccionista, concluye que esta tesis paternalista es compatible con el principio de autonomía, ya que no lo niega, sino que trata, por motivos justificados, de corregir el daño que puede causar la conducta al individuo. *“El paternalismo es compatible con la consideración de que, en principio, es bueno que los seres humanos puedan libremente elaborar sus planes de vida, o lo que es lo mismo, el paternalismo acepta el principio de autonomía. (...) El paternalismo descansa en el convencimiento de que en muchas ocasiones los individuos, abandonados a su propia libertad, no saben elegir lo que realmente les conviene, y van a adoptar decisiones que les van a perjudicar”*³⁹⁶.

³⁹⁵ GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Op, cit.*, p. 388.

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 391

Este profesor recuerda que “*el paternalismo, de acuerdo con la clásica definición de Gerald Dworkin, supone ‘la interferencia en la libertad de acción de una persona justificada por razones que se refieren exclusivamente al bienestar, al bien, a la felicidad, a las necesidades, a los intereses o a los valores de la persona coaccionada’*”. Ernesto Garzón Valdés entiende que el elemento característico del paternalismo es que ‘*sostiene que siempre hay una buena razón en favor de una prohibición o de un mandato jurídico, impuesto también en contra de la voluntad del destinatario de esta prohibición o mandato, cuando ello es necesario para evitar un daño (físico, psíquico o económico) de la persona a quien se impone esta medida*’³⁹⁷. Los términos ‘prohibición’ o ‘en contra de la voluntad del destinatario’ no suscitan la mayor adhesión, esto es sabido. Pero lo cierto es que en nuestra sociedad existen numerosas normas de carácter paternalista que, fruto del consenso social, están vigentes porque se considera que protegen fines deseables o que evitan daños a los individuos.

Entre estas normas paternalistas socialmente aceptadas, y sin afán de exhaustividad, González cita las siguientes, con los que es difícil no estar de acuerdo: “*la punición del consumo de determinados estupefacientes, la obligatoriedad del uso del casco protector o del cinturón de seguridad por parte de motociclistas y automovilistas, la prohibición del baño en determinadas playas peligrosas, la prohibición de determinadas actividades recreativas y de ciertos tipos de juegos, la proclamación de determinados derechos humanos que a la vez son deberes, la consideración de determinados derechos laborales como irrenunciables (...)*”³⁹⁸. En todas estas conductas existen motivos y razones sobradamente fundados para estimar que estas decisiones del individuo le causarían un daño grave. Y, si bien no es pacífico que el Estado deba intervenir en todas estas circunstancias, estas normas son de aplicación porque el consenso social y político mayoritario así lo estima. Propongo también ampliar esa óptica de la causación de daño al ejercicio de la prostitución, para la propia persona, un daño psicológico y en muchas ocasiones, también físico, además de un daño para su consideración social, su honor y reputación, que menoscaba su dignidad. Este daño para la persona, en el caso de la prostitución, es descrito por los expertos en la materia, con unas consecuencias graves para la persona (trastornos de salud, psicológicos y sociales)³⁹⁹.

³⁹⁷ GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía*. Op, cit., p. 390.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 399-400.

³⁹⁹ Las consecuencias de la prostitución para la mujer han sido descritas, entre otros, por O. Terol, psicóloga clínica y diplomada en ciencias forenses. Entre los daños a la salud que causa la prostitución, esta experta

Cierto es que el término “paternalismo”, entendido como “*la intervención coactiva en el comportamiento de una persona a fin de evitar que se dañe a sí misma*”⁴⁰⁰, es un elemento del debate iusfilosófico actual que quizá tenga mejor apreciación pública con otras denominaciones menos peyorativas, tales como “intervencionismo”, aun refiriéndonos a lo mismo, que el prof. Garzón Valdés cifra en “*los apartamientos éticamente justificados del principio del daño a terceros*”⁴⁰¹, aunque yo, en este trabajo, considero necesario ampliar esa perspectiva del daño a la propia persona, según comentaba en el párrafo anterior, por las evidentes afectaciones físicas y psicológicas que causa la prostitución y que ya han sido referidas.

De la definición del Prof. Garzón Valdés quiero destacar el elemento del daño para el individuo, porque considero que es uno de los motivos de mayor peso para la aplicación de medidas paternalistas, que buscan proteger a la persona, y a su dignidad. Una dignidad en la que la autonomía es un elemento muy relevante, pero cuando esa autonomía puede dañar a la propia persona y a su dignidad, puede necesitar verse restringida en pro de un interés más alto. El prof. Garzón Valdés argumenta sobre la justificación de medidas de intervención paternalista frente a los discursos de exaltación de la autonomía. Cuando se logra preservar esa autonomía efectiva frente al daño que puede causarse el sujeto, está justificada la medida de intervención: Garzón Valdés está de acuerdo con R. Dworkin en los casos de “*freedom-maximizing-paternalism*”⁴⁰², y con Husak en el caso en que una intervención paternalista sea “*eficaz para proteger el bienestar físico del agente, su capacidad de elección está en realidad preservada por la interferencia*”⁴⁰³.

enumera enfermedades de transmisión sexual, Sida, cáncer de cérvix, embarazos no deseados y abortos precarios, fracturas, dislocaciones, e incluso la muerte, cifrando en torno al 50% de las muertes entre prostitutas por asesinato de los “clientes”. Entre los daños psicológicos, Terol incluye la estigmatización social, el mundo vital restringido, la desaparición de los vínculos familiares, la vergüenza, la marginación, la falta de aspiraciones, etc. Vid. TEROL, O., *Consecuencias de la prostitución en la mujer*, en “Congreso internacional Derechos Humanos y prostitución (actas)”. Madrid, 22 y 23 de noviembre de 2006, publicado por el Área de Gobierno de empleo y servicios a la ciudadanía, Dirección General de Igualdad de oportunidades, Ayuntamiento de Madrid, colección Debate, p. 182 y ss.

⁴⁰⁰ GARZÓN VALDÉS, E., *¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?*, en GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima (Perú), 2006, p. 287.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 288.

⁴⁰² Vid. GARZÓN VALDÉS, E., *¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?*, op. cit., p. 293

⁴⁰³ Vid. GARZÓN VALDÉS, E., *¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?*, op. cit., p. 294

En este sentido, el Prof. González Amuchástegui defiende que *“la autonomía es algo objetivamente valioso, por lo que su definición no depende de las preferencias subjetivas de los individuos, y cabría, en nombre de la defensa de la misma, prohibir a los particulares determinadas conductas que podrían poner en peligro su autonomía, como por ejemplo, la adopción de planes de vida negadores de la misma (contratarse como esclavo, o consumir determinado tipo de estupefacientes)”*⁴⁰⁴. Entronca perfectamente con esta argumentación del Prof. González la tesis que sostengo de que la prostitución es contraria a la dignidad humana. Considero que cae perfectamente en esas conductas que este profesor considera que ponen en peligro la autonomía y suponen un plan de vida negador de la misma, estando cercana a lo que se menciona de ‘contratarse como esclavo’ (los condicionantes sociales del ejercicio de la prostitución que fundamentan estas afirmaciones se ofrecerán más adelante en este estudio, pero iremos adelantando que el ejercicio de esta actividad, en un alto porcentaje, se realiza en condiciones de escasa libertad, y que quien entra en ella sufre estigmatización, y daños psicológicos y/o físicos).

Bien cabe pensar que la prostitución, objeto de crítica en este estudio, es una actividad que deja poco margen a la autonomía. La dependencia que conlleva, y su propia naturaleza servil, convirtiendo a la persona en objeto, hacen dudar seriamente de que en el ejercicio de la prostitución exista autonomía en el sentido pleno del término. La autonomía, para existir realmente, requiere preservarse, y ciertas decisiones, como llevar a cabo actos de prostitución, la dejan sustancialmente mermada, a la vez que perjudican la posibilidad de ser autónomo en adelante, por los fuertes condicionantes, también estigmatizantes, personales y sociales, que tiene intrínsecamente esa actividad. Se podrá argumentar de contrario que la autonomía, entendida en un sentido amplio, ampara todo tipo de elecciones personales, incluso las más reprobables moralmente, y que como tal libertad de elección debe ser respetada y permitida. Pero, según argumenta el Prof. A. Margalit, *“la capacidad para determinar los propios fines no es digna de respeto en y por sí misma. Es digna de respeto sólo cuando los fines son dignos. Desde mi punto de vista, una característica es respetable si se valora como moralmente positiva”*⁴⁰⁵. Ciertamente es que esta afirmación no será pacífica, por la dificultad de estimar cuáles son los fines dignos, y podrá argumentarse que parte de algún tipo de moral preconcebida, pero en este

⁴⁰⁴ GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Op. cit.*, p. 391

⁴⁰⁵ MARGALIT, A., *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 1997, trad. de Carme Castells de “*The Decent Society*”, Harvard University Press, p. 62.

punto creo que es muy adecuado traer las palabras del Prof. González Amuchástegui, que se pregunta retóricamente: “*¿Valen efectivamente todos los planes de vida lo mismo? ¿Depende su valor exclusivamente de que hayan sido el resultado del ejercicio de la autonomía? ¿No es cierto que existen planes de vida más valiosos que otros? (...) Si la respuesta a este último interrogante fuera afirmativa, ¿qué debe hacer el Estado?, ¿debe ser neutral? O ¿debería promover los planes superiores? Yo no dudaría en afirmar que la defensa liberal de la autonomía obliga a sostener que hay planes de vida más valiosos que otros*”⁴⁰⁶.

Me parece una argumentación plenamente acertada y una conclusión valiente que comparto en su integridad, al mostrar que hay elementos que pueden hacer a unos más valiosos que otros. No todos los planes de vida son igual de valiosos, y desde luego podemos hablar de un consenso social en el que la prostitución, inequívocamente, se encuentra entre los menos valiosos. Continúa este profesor con su argumentación, advirtiéndome de que “*eso no significa, obviamente, que sea posible elaborar una jerarquía perfecta y acabada de los diferentes planes de vida imaginables, ni que sea deseable imponer coactivamente el ejercicio de los planes de vida más valiosos, ni implica un atentado al pluralismo moral, pero sí supone que debemos renunciar al solipsismo moral y defender la racionalidad de aquellos juicios morales que defienden, por ejemplo, que es más valioso acudir regularmente al teatro, al cine y a la ópera que a los espectáculos de lucha libre, a las salas de cine X (...)*”⁴⁰⁷. En este sentido, en el argumento del Prof. González Amuchástegui se atisba la idea de que el hombre tiene capacidad para decidir racionalmente, a nivel individual y a nivel social, qué planes de vida son mejores que otros (y en ello habrá sin duda algún tipo de consideración moral en los elementos de juicio para considerar por qué es mejor).

No obstante, la cuestión no es tanto si se trata de un plan más o menos valioso de vida, sino de la repercusión que tiene esa conducta para la autonomía: “*¿Qué ocurre cuando las preferencias subjetivas de los particulares conducen irremisiblemente a la pérdida de autonomía? Gerald Dworkin ha propuesto ver en la autonomía una capacidad de segundo grado que reflexiona críticamente sobre las preferencias y deseos de primer orden. (...) Serán tanto más valiosas cuanto más contribuyan a preservar esa capacidad*

⁴⁰⁶ GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía.*, op. cit., p. 395.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 395

de segundo grado (la autonomía)”⁴⁰⁸. Este es un argumento de importancia, ya que puede convenirse que la prostitución, acorde a los hechos contrastados y a los criterios de los expertos, no contribuye a preservar la autonomía, ya que la persona entra en una espiral de dependencia (de la persona que compra los servicios sexuales, de quienes “protegen” a la persona prostituida, o incluso de redes más organizadas, muchas de ellas dedicadas a la trata de personas para explotación sexual, y que ejercen una total anulación de la libertad). Igualmente, la estigmatización social que conlleva la prostitución, el deterioro físico y psicológico, y las dificultades para abandonar esta actividad, dejan claro de un modo racional y aceptable que la prostitución, lejos de fomentar la autonomía del sujeto, lleva a la pérdida de ésta, por lo tanto cae dentro de las actividades que el Estado podría restringir, aun acudiendo a mecanismos paternalistas, en beneficio de las propias personas inmersas en esta actividad, su autonomía plena y su dignidad como personas. Esta conclusión a la que llego viene corroborada por la afirmación del prof. González Amuchástegui: *“entiendo que si esa pérdida de autonomía es irreversible o si el ejercicio de la autonomía puede suponer un obstáculo insalvable para obtener los bienes ‘básicos’ o ‘primarios’, me inclino por justificar determinadas restricciones al ejercicio de la autonomía individual*”⁴⁰⁹.

Creo que se trata de una argumentación muy adecuada y acertada, y una conclusión que refuerza la idea de autonomía plena, y que se alinea a favor de una efectiva dignidad de la persona. Hago un último apunte en consonancia con el Prof. González Amuchástegui, por considerarlo importante en descargo de esta teoría frente a posibles críticas: *“el objetivo, lo repito una vez más, no es imponer modelos de conducta a los particulares; no es tampoco diseñar una teoría de la buena vida*⁴¹⁰*; es simplemente, por*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 395.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 395.

⁴¹⁰ Sobre el controvertido concepto de la “vida buena” se ha pronunciado el filósofo del Derecho Ronald Dworkin: *“nos proponemos unir la moral y la ética, debemos encontrar alguna otra descripción de lo que significa vivir bien. Como ya he dicho, no puede significar simplemente tener cualquier cosa que, de hecho, uno quiera: tener una vida buena es cuestión relacionada con nuestros intereses críticos, los intereses que deberíamos tener”* (p. 243). Aun reconociendo que determinar en qué consiste una vida buena es *“una cuestión de juicio y controversia”*, Dworkin traza un esbozo de definición: *“puede parecer misterioso que queramos una vida que sea buena en un sentido más crítico: una vida que, cuando las pulsiones han sido saciadas, e incluso si no lo han sido, nos haga sentir orgullosos de haberla vivido. Solo podemos explicar esta ambición cuando reconocemos que tenemos la responsabilidad de vivir bien y creemos que vivir bien significa crear una vida que no sea simplemente placentera sino buena en el sentido crítico recién mencionado. El lector podría preguntar: ¿responsabilidad para con quién? Es engañoso contestar: responsabilidad para con nosotros mismos. (...) Es preciso reconocer, mejor, una idea que, creo, casi todos aceptamos en nuestro modo de vivir, pero que rara vez se formula o se admite de manera explícita. Estamos encargados de vivir bien por el mero hecho de ser criaturas autoconscientes con una vida que vivir.*

un lado, comprometer a los poderes públicos en la consecución de aquellos bienes colectivos que se consideren necesarios para crear las condiciones que permitan a los individuos ser autónomos, y por otro, promover políticas que puedan redundar en mayores posibilidades para que los individuos gocen de aquellos bienes que forman parte de los planes de vida que consideramos valiosos”⁴¹¹. En el fondo, la consideración de planes de vida valiosos a nivel social, sin caer en el solipsismo moral sobre el que antes prevenía el Prof. González Amuchástegui de pensar que todos los planes de vida merecen la misma consideración moral, tiene inevitablemente una componente de consenso social (considérese esta afirmación más como constatación de lo realmente existente en la sociedad más que en el terreno del deber ser) conforme a unos mínimos éticos compartidos y que entiendo que son racionalmente objetivables. Este consenso social, y esos mínimos éticos compartidos, no sitúan al ejercicio de la prostitución entre los planes de vida considerados valiosos, más bien al contrario, se sitúa entre los planes de vida menos valiosos, y esto es así por las características inherentes al ejercicio de la prostitución que se vienen comentando y que cabe fundadamente considerar contrarias a la dignidad humana. A nivel de España, la ponencia llevada a cabo en el Congreso de los Diputados en el año 2007 sobre la prostitución, mostró con claridad en su informe final que la prostitución no se considera una actividad valiosa en absoluto, sino que conculca aspectos tan relevantes de nuestra Carta Magna como los artículos 9 y 14 de la Constitución Española de 1978.

En esta argumentación se han ofrecido razones para considerar que la preservación de la autonomía del sujeto, y con ella, de su dignidad, puede justificar intervenciones de los poderes públicos. Ciertamente, desde posiciones relativistas no se comparte la posición aquí defendida. Los relativistas se oponen a esta doctrina de la intervención por

Llevamos esa carga como llevamos la carga impuesta por el valor de cualquier cosa confiada a nuestro cuidado. Es importante que vivamos bien; no importante solo para nosotros o para cualquier otra persona, sino importante sin más. Tenemos la responsabilidad de vivir bien, y la importancia de vivir bien explica el valor de tener una vida críticamente buena. No hay duda de que estos son juicios éticos controvertidos”. Dworkin también hace algunas consideraciones de índole material al respecto de lo que se considera una “vida buena”. Y en este sentido afirma sin ambages que “*la moral es esencial para vivir bien*” (p. 252) y que “*la gente no vive bien a menos que respete sus deberes morales*”. En este sentido, dos principios fundamentales expresan para Dworkin las exigencias del “vivir bien”: el primero es el autorrespeto, y el segundo es la autenticidad: el autor lo ve meridianamente claro: “*juntos, los dos principios proponen una concepción de la dignidad humana: la dignidad requiere autorrespeto y autenticidad*” (p. 254). Dworkin explica que utiliza la “*idea de dignidad para contribuir a identificar el contenido de la moral: los actos son incorrectos si insultan la dignidad de otros*” (p. 255). DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons y Gustavo Maurino, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, pp. 243-255.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 396.

considerar que no hay conductas más valiosas que otras. Creo que es bueno en este punto traer a colación algunas argumentaciones importantes del prestigioso jurista Ronald Dworkin⁴¹², uno de los más influyentes del final del siglo pasado, que tiene una interesante perspectiva en la que defiende *“una concepción del derecho conforme a la cual este no es un sistema de reglas que rivaliza, y puede estar en conflicto, con la moral, sino que es en sí mismo una rama de esta última. Para lograr que esta sugerencia sea plausible, es necesario poner el acento en lo que podríamos llamar justicia procedimental, la moral tanto de la gobernanza equitativa como del resultado justo. También es necesario entender que la moral en general tiene una estructura de árbol: el derecho es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de una moral personal más general, y ésta, a su turno, una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien”*⁴¹³. Pero quizá donde Dworkin se muestre más categórico, y cuya afirmación nos resulte más interesante como apoyo frente a un panorama dominado por el relativismo, sea en este fragmento de su argumentación en su obra “Justicia para erizos”: *“resulta obvia mi creencia en la existencia de verdades objetivas sobre el valor. Creo que algunas instituciones son realmente injustas y algunos actos son realmente incorrectos, sin importar cuánta sea la gente que cree que no lo son. Sin embargo, hoy es común la opinión contraria. A muchísimos filósofos —y también a muchísimas otras personas— les parece absurdo suponer que hay ‘ahí afuera’, en el universo, valores a la espera de que seres humanos dotados de una misteriosa facultad de aprehensión valorativa los descubran. Debemos entender los juicios de valor, dicen, de una manera completamente diferente. Debemos aceptar que no hay una verdad objetiva sobre el valor que sea independiente de las creencias o actitudes de las personas que lo juzgan. (...) Creo que están equivocados en lo referido a la vida privada: en el capítulo IX sostengo que nuestra dignidad nos exige reconocer que para decidir si vivimos bien no basta con pensar que lo estamos haciendo. Pero están aún más lisa y llanamente equivocados en cuanto a la política: es nuestra política, más que cualquier otro aspecto de nuestra vida,*

⁴¹² Además de los argumentos principales aquí reseñados, que el autor aborda en su obra “Justicia para erizos”, hay un interesante pasaje digno de mención en su obra “Los derechos en serio” (Ariel), en el que aborda el debate subyacente a esta cuestión, al que pone el título de “Libertad y moralismo”. En ese pasaje de esta obra, analiza la cuestión del moralismo jurídico, la posición de Lord Devlin en su histórico debate con H.L.A. Hart, y examina, para ver la posible justificación de que una sociedad tome medidas legales contra fenómenos como la prostitución o la publicación de pornografía, el contenido de la moral pública (que podemos también llamar ética pública), la afectación de las costumbres e instituciones sociales, y también si hay personas dañadas por estas prácticas. En este sentido, vid. DWORKIN, R., *Los Derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Ariel, 2ª impresión, 2014, pp. 349 y ss.

⁴¹³ DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons y Gustavo Maurino, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 20

la que nos niega el lujo del escepticismo en materia de valor. La política es coactiva: no podemos estar a la altura de nuestra responsabilidad como gobernantes o ciudadanos si no suponemos que los principios morales y otros en función de los cuales actuamos o votamos son objetivamente verdaderos”⁴¹⁴. Ciertamente, hay que dar la razón a Dworkin, reafirmando su consideración de que tenemos una facultad para aprehender los valores que son buenos, que hacen bien a la persona y no mal, que potencian su autonomía (que les permite a posteriori realizar actos buenos libremente elegidos y no actos que les someten e incapacitan más a futuro). Sobre todo, coincido con Dworkin en que hay valores objetivos, como la existencia de una dignidad inalienable en la persona y la necesidad y obligación de protección de la misma. Y que la política no debe caer en el escepticismo respecto de los valores y guiarse por aquellos que son objetivamente verdaderos, como refiere el autor.

Considero adecuado analizar ahora otra vertiente relacionada con la dignidad humana, que algunos autores han apreciado en el contenido de una ética pública de mínimos⁴¹⁵.

⁴¹⁴ DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons y Gustavo Maurino, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 23

⁴¹⁵ Entre otros, DORN GARRIDO, C., *La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual*, en Revista de Derecho del Consejo de Defensa del Estado de Chile, n° 26, diciembre 2011; y PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona. Núcleo de la moralidad y el orden públicos, límite al ejercicio de libertades públicas*, prólogo de Jesús González Pérez, Thomson Civitas-Caja de Burgos, 1ª edición (2005), reimpresión, Cizur Menor (Navarra), 2010

2. DIGNIDAD HUMANA Y ÉTICA PÚBLICA. LA CONSAGRACIÓN CONSTITUCIONAL DE LA DIGNIDAD

Nos sirve para introducir la cuestión de la conexión entre dignidad y moralidad pública la afirmación siguiente del prof. Prieto Álvarez: *“la ‘cláusula’ o el derecho genérico, por fuerza residual, del respeto a la dignidad humana puede implicar que se consideren como intolerables comportamientos (...) en la medida en que su manifestación externa sea considerada en la sensibilidad moral media como una indigna cosificación –degradación en último término– de una persona. Es decir, la conciencia moral colectiva (objeto de tutela, sabemos, de la moralidad pública), puede rechazar (como una exigencia de orden público, del que aquélla forma parte) por juzgarlo atentatorio a la dignidad humana, que en su concreto ambiente público se muestren públicamente, por ejemplo, formas de servilismo o de humillación de la mujer, (...) drogadicción, un impudor manifiesto, ciertas formas de publicidad (...), modos de comercio sobre el cuerpo humano aunque estén jurídicamente tolerados –prostitución-, la conversión del hombre en objeto de vana exhibición (...)”*⁴¹⁶. Este profesor fija como motivo para que algunas conductas sean contrarias a la dignidad humana el hecho de que así se consideren por la “sensibilidad moral media”, lo cual plantea algunos problemas de certidumbre, y eso a pesar de que las conductas que cita en su argumentación (servilismo, humillación, prostitución, drogadicción), perfectamente se pueden considerar de un modo racional como contrarias a la dignidad de la persona, en clara contradicción de la definición kantiana de la misma.

También Carlos Dorn Garrido, en un artículo titulado *“La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual”*, alude a la ética pública. De entrada, C. Dorn plantea la problemática, consistente en *“la búsqueda de un modo de conciliar la dignidad de la persona entre su forma de limitación a la autonomía individual, con la tradición de la filosofía del Derecho iniciada con Kant, quien reivindica la dignidad humana en la capacidad racional de autodeterminación”*⁴¹⁷. Hay que advertir que C. Dorn Garrido conceptualiza la dignidad humana partiendo del valor intrínseco de la persona: *“la fuente*

⁴¹⁶ PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona*, op. cit., p. 171.

⁴¹⁷ DORN GARRIDO, C., *La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual*, en *Revista de Derecho del Consejo de Defensa del Estado de Chile*, n° 26, diciembre 2011, p. 73.

de la dignidad arranca de la propia humanidad”⁴¹⁸, y propone establecer dos dimensiones, una individual basada en la autonomía y el libre desarrollo de la personalidad, y otra que denomina “*dimensión ético-pública de la dignidad, en el entendido que encierra aquellos valores comunes que nutren el fundamento de legitimidad y cohesión del orden político-social*”⁴¹⁹ (que tiene grandes similitudes con el planteamiento mostrado por anteriormente por T. Prieto Álvarez). La dificultad que aprecio en la argumentación de Dorn es la habitual en estos casos: la determinación de esos valores que están en el fundamento del orden político, sobre los que puede haber un relativo consenso, pero que no serán determinables con certeza, y ahí estará el debate.

Pero volviendo a la argumentación, lo reseñable de esta dimensión ético-pública de la dignidad es que “*remite la dignidad de la persona humana al nivel de fundamento del orden político, con una fuerte imbricación social que legitimaría la intervención de la sociedad ante actos que contravienen dichos valores que nutren un ética pública de mínimos, pues éstos definen un umbral para los comportamientos que, inspirados en la libre autodeterminación, no pueden ser tolerados si causan una degradación de los mismos. De hecho, la cláusula de prohibición de la tortura, tratos inhumanos y degradantes o humillantes, o discriminación arbitraria, es una expresión clara de la existencia de un contenido mínimo e indeleble de la dignidad de la persona humana colocado al margen del consentimiento o libre determinación*”⁴²⁰. Siendo cierto esto último, el problema radicaría en determinar cuáles son los valores que nutren esa ética pública de mínimos, aunque parece evidente que debe existir efectivamente un contenido mínimo de la dignidad de la persona, indisponible y que queda al margen del consentimiento del sujeto. Según esta argumentación, y aplicándolo a la cuestión que nos ocupa sobre la prostitución, habría que determinar si el consenso social considera que esta actividad es contraria a los valores del orden político, y por lo tanto, degradante y contraria a la dignidad humana. Apuntaremos en la parte final del trabajo que la tendencia tanto a nivel nacional como a nivel internacional es a considerar la prostitución en este sentido.

⁴¹⁸ *Ibidem.*, p. 74.

⁴¹⁹ *Ibidem.*, p. 74.

⁴²⁰ DORN GARRIDO, C., *La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual*, op. cit., p. 75-76

La determinación de la dignidad humana remite intuitivamente a un absoluto, no disponible por los consensos sociales. No obstante, la moral que constituya un mínimo común denominador en la sociedad (denominada ética pública) puede orientar para conocer el *mínimum* en el que se apoya la consideración de la dignidad humana. El Prof. Peces-Barba hace algunas consideraciones sobre conexiones entre dignidad y moral que comentaré a continuación. Extrae la conclusión de que *“en todo caso esa dignidad existe y se realiza en la vida social y necesita de la moralidad pública, que configura a través del Derecho⁴²¹ los fines y objetivos a alcanzar para que la dignidad sea real y efectiva”⁴²²*. Aquí parece admitir la necesidad de una moralidad pública que determine cómo la dignidad humana ha de hacerse efectiva. Y esta reflexión trae causa de un razonamiento que elabora Peces-Barba sobre dos dimensiones de la autonomía: *“en el principio o en el final, en el punto de partida o en el punto de llegada. En el primer supuesto la autonomía es libertad de elección (...), que no existe necesariamente en su realización práctica sino que se puede frustrar o se puede desviar, y eso depende de nuestro esfuerzo y también de la acción política y del Derecho, que organicen una sociedad que facilite y haga posible la libre elección del fin a alcanzar”⁴²³*. Interesante consideración ésta, puesto que pone de relieve la importancia de que el Derecho y la acción de los poderes públicos pongan las condiciones para una verdadera libertad de elección. Razona a continuación Peces-Barba que *“esta autonomía inicial es la libertad inicial, y para su existencia y su desarrollo son necesarios los derechos fundamentales, igual que lo son para desarrollar las restantes dimensiones de la dignidad, y ya estamos ante las exigencias de la moralidad pública”⁴²⁴*. Añade que *“las dimensiones de la dignidad humana son la base de la ética pública, incluso aquella que se refiere a la autonomía moral en el punto de llegada, que supone la adecuación del comportamiento humano con su modelo de moralidad privada, de salvación, de bien o de virtud, porque el cumplimiento de esos objetivos, usando adecuadamente la autonomía inicial como elección, sólo es posible en el marco de la vida social organizada por el Derecho de acuerdo con los fines u objetivos marcados por la ética pública”⁴²⁵*. Se aprecia en este

⁴²¹ El Derecho, aunque las corrientes actuales parecen querer separarlo de toda consideración moral, tiene inevitablemente una relación con la moral. Como bien afirma el catedrático GONZÁLEZ PÉREZ, *“existen en nuestro Ordenamiento jurídico administrativo normas en que todavía está presente la moral”*. Vid. GONZÁLEZ PÉREZ, J. *Administración pública y moral*, Civitas, Madrid, 1995.

⁴²² PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de DDHH “Bartolomé de las Casas” Universidad Carlos III de Madrid - Dykinson, 2002, p. 57

⁴²³ *Ibidem*, p. 57

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 57

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 57

razonamiento una estrecha relación entre la ética pública y los derechos fundamentales, esenciales para el ejercicio de la autonomía en la que se materializa la dignidad.

Volviendo, en otro sentido, a las tesis de los autores T. Prieto Álvarez y C. Dorn Garrido, se aprecia una conceptualización de la moralidad pública como fundamento de la posible limitación de la autonomía para proteger la dignidad. Así, C. Dorn añade que *“la existencia de una dimensión ética-pública en la dignidad permite afirmar que no es incompatible con ésta que el Estado adopte medidas que limiten el ámbito de ejercicio de las libertades personales para la salvaguarda de los valores correspondientes a dicha ética pública mínima; paradigmático es el caso resuelto por el Consejo de Estado francés que prohibió el lanzamiento de enanos”*⁴²⁶. En este caso que menciona el autor tenemos un interesante conjunto de argumentos que revisaremos en el siguiente epígrafe.

Conviene apuntar, en la parte final de este apartado, algunas consideraciones relacionadas con el derecho constitucional y la dignidad. Suele estimarse que las constituciones de los Estados democráticos avanzados son fruto del consenso y de una suerte de “contrato social”, con lo que recogen el mínimo común denominador en cuanto a la ética pública, en su parte dogmática, en cuanto a principios jurídicos, derechos fundamentales, etc.

Es necesario llamar la atención sobre la importancia que ha tenido el concepto de dignidad humana en las constituciones de los países democráticos y avanzados tras la II Guerra Mundial. La conciencia de la necesidad del respeto a la dignidad, recogida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos tanto en el Preámbulo⁴²⁷ como en su artículo 1⁴²⁸, está también presente en la mayor parte de las constituciones europeas. Singularmente, en la Constitución Alemana, en su art. 1.1 GG: *“La dignidad del hombre es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo el poder público”*. Como explica Alberto Oehling, en una interesantísima monografía sobre la evolución del

⁴²⁶ DORN GARRIDO, C., *La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual*, en Revista de Derecho del Consejo de Defensa del Estado de Chile, nº 26, diciembre 2011, p. 77

⁴²⁷ Preámbulo de la DUDH: *“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”*.

⁴²⁸ Artículo 1º DUDH: *“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”*

concepto de dignidad de la persona y la recepción constitucional de este concepto, “*al insertar este concepto la Grundgesetz muestra también su concepción básica del hombre y propone una antropología constitucional (Häberle), según la cual el Estado se supedita a la condición humana. De hecho la dignidad se comprende como intangible (unantastbar). Es decir, la referencia a la dignidad es introducida explícitamente como concepto ‘inobjetable’, como realidad que no se puede afectar (intocable), que está ‘por encima de toda duda’*”⁴²⁹, un concepto además que se incluye en la Grundgesetz con vocación permanente e inmodificable. Es de suma importancia que la Ley Fundamental alemana asuma este enfoque antropológico, situando en el frontispicio de su ordenamiento jurídico, a la dignidad humana, y un mandato tan rotundo de su inviolabilidad. El prof. Oehling analiza con detalle las derivadas del art. 1.1 GG, y considera que la configuración constitucional alemana de la dignidad no es la de un mero ‘principio’ o ‘medida de interpretación constitucional’, sino de un verdadero derecho fundamental, como consecuencia de lo que él denomina “*el reconocimiento del hombre como principio y fin de la Ley Fundamental*”⁴³⁰. El Tribunal Constitucional Federal alemán (BVG), en reiterada jurisprudencia, ha venido a explicitar que el mandato constitucional no solo supone una protección frente a intromisiones negativas, sino que, como explica Oehling, también impone al Estado “*un hacer positivo de protección, es decir, no sólo protección ante situaciones de necesidad material, sino protección frente a lesiones de la dignidad por parte de terceros. Pero, ¿significa esto que la dignidad se trata de un derecho fundamental? Podemos decir que sí. La dignidad no sólo es un derecho fundamental individual, sino que concreta todos los demás derechos fundamentales*”⁴³¹.

La recepción constitucional de la dignidad en la Constitución alemana supuso un foco de atracción doctrinal para otras constituciones europeas. Es importante remarcar que la consagración del concepto de la dignidad de la persona en las constituciones europeas en el S. XX, y singularmente, en la alemana, supone una consolidación jurídica de una idea filosófica, ética, que recibe así fuerza en el ordenamiento legal, de modo que su protección y salvaguardia se convierte en obligación, para particulares y también para los poderes públicos. De este aspecto derivo en esta tesis la obligación de los poderes públicos de

⁴²⁹ OEHLING, A., *La dignidad de la persona. Evolución histórico-filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 249.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 251.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 260

velar por la dignidad y no tolerar o legalizar las conductas de prostitución, como verdaderos actos de vulneración de la dignidad de la persona. Si el concepto jurídico constitucional de la dignidad de la persona, como explica Oehling parafraseando a R. Alexy, es un *“haz de condiciones que han de darse para garantizar la dignidad del hombre”*⁴³². Por ello extraigo la conclusión de que si el ordenamiento constitucional establece el principio de protección de la dignidad, e impone ese mandato a los poderes públicos, y la prostitución es contraria a la dignidad de la persona (por lo expuesto en la primera parte de este estudio), es razonable pensar que los poderes públicos han de adoptar medidas políticas y legislativas tendentes a impedir esa vulneración de la dignidad y, en ese sentido, actuar frente a la prostitución, no en un sentido legalizador o tolerante, sino restrictivo, buscando las mejores medidas, más efectivas, a efectos de políticas públicas, para lograr esta restricción de la prostitución y evitación de la vulneración de la dignidad.

Y es que la concepción teórica constitucional alemana sobre la dignidad (Würde) que ha marcado la impronta en buena parte de los países europeos (entre ellos, el nuestro) bebe de conceptos muy rotundos e interesantes para esta argumentación, como pueda ser la fórmula de “no-instrumentalización” de Günter Dürig (*Dürig’sche Objektformel*). Como explica Oehling muy certeramente, *“perfilado la noción de dignidad desde una formulación negativa que le confiere posibilidades normativas. Aquí, el punto de partida para la concreción es el imperativo de Kant que ya se ha visto anteriormente. ‘actúa en tu relación con la humanidad, en tu propia persona y en la de todos los demás como si fuesen un fin, nunca un mero medio’. En el año 1956, matiza Dürig en una tesis famosa que ‘la dignidad queda afectada cuando el hombre concreto como objeto, como mero medio, ha sido denigrado’. Bajo esta fórmula, la dignidad requiere de un acto que especifique la existencia y el grado de una lesión”*⁴³³. La jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán ha explicitado en reiteradas ocasiones que *“contraviene la dignidad humana el hacer del hombre mero objeto del Estado”*, aunque cabría, y esta es mi propuesta, ampliar esa consideración, estimando la vulneración de la dignidad no sólo cuando hay una objetivización o cosificación, o instrumentalización, por parte del Estado, sino también por los propios particulares o el mismo sujeto sobre sí mismo. Es un argumento analógico que va en plena consonancia con el sentido del principio y del concepto de dignidad de la persona contenido en la constitución Alemana, de clara

⁴³² *Ibid.*, p. 138, en referencia a ALEXY, R., *Teoría de los derechos fundamentales*. Pp. 344-354.

⁴³³ *Ibid.*, p. 142.

herencia kantiana, y que ha influido en las constituciones del entorno. No hay que perder de vista, como explica Oehling, la importante influencia de la fórmula de Dürig en el constitucionalismo alemán: *“la fórmula del objeto de Dürig se considera todavía hoy el planteamiento más convincente para la determinación del artículo 1.1 de la Grundgesetz. El modelo de Dürig nos proporciona un punto de apoyo directo para valorar la relación de los individuos entre sí sobre la base de la dignidad”*⁴³⁴.

La doctrina constitucional alemana, y singularmente autores muy destacados como Peter Häberle, afirma que la dignidad humana es el principio central de la jurisprudencia constitucional alemana. Explica Häberle al respecto de la jurisprudencia del BVerfG, que, *“además de su referencia fundamental como ‘principio constitucional’, se menciona la siguiente afirmación: El ‘sistema de valores’ de la Ley Fundamental tiene su ‘punto central’ para la comunidad social en el libre desarrollo de la personalidad y en su ‘dignidad’. La dignidad aparece así como ‘el valor jurídico más importante’ dentro del ordenamiento constitucional, o como el ‘valor constitucional supremo’. (...) También es característica la formulación de la dignidad como el ‘fin supremo de todo el Derecho’, o como ‘mandamiento de inviolabilidad de la dignidad del hombre como base fundamental de todos los derechos fundamentales’. Se entrevé aquí ya la llamada tesis del objeto, o de no instrumentalización, de Dürig. Este enfoque puede también transponerse, por ejemplo, a la obligación de protección general, y se hace perceptible en orden a las relaciones interpersonales”*⁴³⁵. De afirmaciones como estas, considero que puede extraerse un argumento por analogía, tendente a la protección de las personas en situación de prostitución, por encontrarse objetivizadas, cosificadas, y porque la obligación del Estado también llega a la protección de la dignidad frente a conductas derivadas de las acciones entre sujetos privados.

Hay que añadir que la Constitución Española de 1978, así como otras constituciones del entorno (italiana, portuguesa), siguiendo la impronta alemana, reconoce la dignidad como valor central en el ordenamiento jurídico. En particular, el art. 10.1 de la Constitución Española, proclama que *“La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la*

⁴³⁴ *Ibid.* p. 144.

⁴³⁵ HÄBERLE, P., *La dignidad como fundamento de la comunidad estatal*, trad. de A. Oehling, en FERNANDEZ SEGADO, F. (coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional y otros estudios de derecho público*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 183

ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social". Es interesante apuntar, como explica el prof. Oehling, que *"en la recepción del artículo 10.1 CE se muestra bastante bien la influencia del pensamiento personalista. Ya hemos dicho anteriormente que esta doctrina tuvo mucha acogida en España. De hecho, tales eran las creencias y formación de varios de los ponentes de la Constitución, como desveló Lucas Verdú. Sólo hay que recordar el propio proceso constituyente y nombres como los de Peces-Barba y Fraga, que afirmarían el fundamento personalista de la noción desde el principio"*⁴³⁶. Este aspecto es especialmente importante, y no demasiado conocido. Ciertamente, cierra el círculo que comenzamos en la parte inicial de esta tesis haciendo consideraciones de índole filosófica y antropológica respecto de la persona y su afectividad, siguiendo fundamentalmente postulados del personalismo. Considero que tiene todo el sentido que una constitución, imbuida de esos planteamientos, dé lugar a una legislación que efectivamente proteja esa consideración de la persona y su dignidad frente a una práctica que se opone a ella como es la prostitución, como sostengo en esta tesis. Sobre todo cuando el concepto de dignidad que se recoge en nuestra constitución, muy influido por la constitución alemana, tiene por esa vía una conexión evidente con la ética kantiana del imperativo categórico, del tomar al otro como fin y no sólo como medio, de no convertirle en un objeto. Así, la tesis de Dürig, bien podría tener una aplicación al respecto de la cuestión de la prostitución, ampliando analógicamente su significado, y no restringiéndolo al aspecto de la objetificación del sujeto por parte sólo del Estado. La objetificación de la persona quizá sea la dimensión más evidente de la vulneración de la dignidad, pero Oehling abunda más en su contenido, explicando que tiene que ver en la práctica el concepto de dignidad con *"una mínima conciencia de respeto y consideración mutua"*, percibir al otro como un semejante, correspondiéndole al Estado no sólo *"la función estatal de protección frente a las lesiones más graves, sino también en su labor de concienciación del individuo de que debe incluso ejercer usos y estilos que demuestren comedimiento y atención en su relación diaria con otras personas"*⁴³⁷ (algo que parece que no se encuentra en los demandantes de prostitución, que podría facultar al Estado, como ocurre en Suecia y en Francia, para imponer sanciones sobre ellos). Un último apunte muy clarificador de la teoría de A. Oehling es la conceptualización del dolor y el sufrimiento humano como parámetros de medida de la lesión de la dignidad⁴³⁸, siendo el

⁴³⁶ OEHLING, A., *La dignidad de la persona. Evolución histórico-filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 284

⁴³⁷ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁴³⁸ Vid. OEHLING, *op. cit.*, p. 128-129.

dolor no sólo físico, sino también psíquico, *“interior, dolor que incide en nuestros sentimientos y en nuestra propia personalidad”*⁴³⁹, siendo este un sentimiento del que ya hemos hablado en la parte inicial de esta tesis, un sentimiento frecuente en las personas en situación de prostitución, lo cual hace entender esta actividad como contraria a la dignidad de la persona. Respecto a la posibilidad de argumentar que los demandantes de prostitución menoscaban la dignidad de las personas prostituidas, es importante esta aseveración de A. Oehling, que refuerza mi argumentación: *“el daño o la posibilidad de causar un daño físico o psicológico a otro, por tanto, en cuanto parece una especie de capacidad ingénita del ser humano, se puede constituir como pauta que define un límite a nuestra actuación. Desde esta posición, se produce una lesión de la dignidad, como dice Dürig en su tesis de no instrumentalización, cuando ‘el hombre concreto es tratado como objeto, como mero medio’, pero también, cuando se realiza una actuación que, más allá, causa o puede causar un dolor psíquico o físico perenne o pasajero injustificado para conseguir un fin personal o de carácter gratuito”*⁴⁴⁰. Sin duda, la prostitución puede entenderse como una actividad que causa ese dolor psíquico o físico, causando menoscabo a la dignidad⁴⁴¹, y estando plenamente justificado que el Estado tome medidas contra ella.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 129

⁴⁴¹ Hay, aun así, autores que no consideran que la prostitución afecte a la dignidad (con los que mantengo la lógica discrepancia, y no estimo acertados sus argumentos). Norbert CAMPAGNA, en un pequeño artículo “Human dignity and prostitution” inserto en “The Cambridge Handbook of Human Dignity”, afirma una posición divergente de mi planteamiento: *“incluso si suponemos que un liente usa el cuerpo de una prostituta para obtener su gratificación sexual y paga a ella por esto, esto no significa necesariamente que la trate como un mero instrumento. Si la trata como instrumento, o como un fin en sí mismo, no depende de lo que le haga a esa persona a nivel físico, sino de cómo la considera. El respeto por la dignidad humana no se expresa en la esencia del acto, sino en la modalidad de su cumplimiento”*. Vid. CAMPAGNA, N., *Human dignity and prostitution*, en DÜWELL, M., BRAARVIG, J., et alii, *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 458.

3. EJEMPLOS DE LÍMITE A LA AUTONOMÍA CON BASE EN LA DIGNIDAD: EL CASO DEL LANZAMIENTO DE ENANOS Y EL CASO DEL 'PEEP-SHOW'

El Consejo de Estado francés puso fin en 1995 a los procesos relativos al caso del “lanzamiento de enanos”⁴⁴². Las sentencias del más alto órgano contencioso administrativo de Francia abordan la cuestión central de determinar si hay un menoscabo a la dignidad de la persona en el lanzamiento de personas con enanismo para divertimento de los espectadores. El comisario del Gobierno, Sr. Frydman, cuyas tesis fueron aceptadas en la decisión final del Consejo de Estado francés, argumentó la indignidad del espectáculo porque el enano es tratado como un simple proyectil, siendo rebajado al rango de objeto. De este modo, la cosificación del sujeto es uno de los principales argumentos. Añade también como elemento que se suma al menoscabo de la dignidad (que entiende que tiene un carácter absoluto y no acomodable a “cualesquiera concepciones en función de apreciaciones subjetivas”), el hecho de que el sujeto sea enano y se pongan en evidencia las anomalías físicas de la persona.

El Consejo de Estado apreció sus razonamientos en su decisión de 27 de octubre de 1995⁴⁴³ y concluyó que el lanzamiento de enanos constituye una actividad atentatoria a la dignidad humana y que su prohibición fue correcta por los alcaldes de esos municipios. El razonamiento del *Conseil d'Etat* se basa en primer lugar en considerar la dignidad humana como componente del orden público, y la facultad de la policía municipal para prevenir atentados a ese orden público, lo que avala la decisión de los alcaldes: *“pertenece a la autoridad investida del poder de policía municipal tomar todas las medidas para prevenir un atentado al orden público; el respeto a la dignidad de la persona humana es uno de los componentes del orden público; la autoridad investida del poder de policía*

⁴⁴² Una “diversión” consistente en el lanzamiento de un enano (que se prestaba voluntariamente a cambio de precio) sobre un colchón hinchable, que se llevaba a cabo en las discotecas de Francia. El pleito trae causa de la prohibición de esta actividad por las alcaldías de Morsang-sur-Orge y Aix-en-Provence, con base en la dignidad humana y el orden público, y el recurso del propio enano, por el perjuicio económico que entendía que le causaba esta prohibición.

⁴⁴³ *Décision judiciaire de Conseil d'Etat, 27 octobre 1995*, disponible en <http://vlex.com/vid/conseil-etat-assemblee-octobre-recueil-40681586>.

municipal puede, incluso en ausencia de circunstancias locales particulares, prohibir una atracción que atenta contra el respeto a la dignidad de la persona humana”⁴⁴⁴. En un segundo considerando, entra el Consejo de Estado francés en el análisis de la conducta: *“la atracción de “lanzamiento de enanos” consiste en el lanzamiento de un enano por los espectadores conduce a utilizar como un proyectil a una persona afectada por una discapacidad física y presentada como tal; por su propio objeto, una atracción como ésta atenta contra la dignidad de la persona humana; la autoridad de policía municipal puede, por lo tanto, prohibirla (...) incluso aunque se hayan tomado medidas de protección para asegurar la seguridad de la persona, que se prestaba libremente para esta exhibición, contra remuneración”*⁴⁴⁵.

Nótese, y presenta especial relevancia para la cuestión, que el *Conseil d’Etat* basa efectivamente el atentado de esta conducta a la dignidad humana en la toma de la persona como un simple proyectil, cosificándolo, además de que se trata de una persona con discapacidad. Pero probablemente lo de mayor interés es que la prohibición de la conducta puede operarse incluso contra la voluntad del sujeto. El enano había recurrido las decisiones de los ayuntamientos, queriendo continuar con el espectáculo. Pues bien, el Consejo de Estado francés no da validez al consentimiento del sujeto para ser privado de su propia dignidad. A este respecto comenta el Prof. T. Prieto que *“había sostenido el comisario del gobierno que la situación —y la valoración del consentimiento— era semejante a aquélla en la que se producía la sumisión deliberada de una víctima a actos de violencia tipificados, voluntariedad que de ningún modo produce como efecto retirar a esos actos su carácter penalmente reprobable. Juzgado, pues, el consentimiento como jurídicamente irrelevante a efectos de identificar un acto como indigno, el hecho de mediar precio lo entendió el Comisario Frydman como ‘una circunstancia agravante, más que atenuante’, al constituir la dignidad humana un valor que debe situarse, por su misma naturaleza, fuera del comercio de los hombres”*⁴⁴⁶. Se refuerza así la idea de la irrenunciabilidad a la dignidad propia y a la irrelevancia del consentimiento para el menoscabo de la dignidad de uno mismo, además de ponerse en valor la necesaria intervención de los poderes públicos para el restablecimiento de la dignidad humana (entendida en Francia como una dimensión del orden público).

⁴⁴⁴ *Décision judiciaire de Conseil d’Etat*, 27 octobre 1995, considerando primero.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, considerando segundo.

⁴⁴⁶ PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona*, op. cit., p. 206

Discrepo en cuanto a la afirmación que formula Peces-Barba sobre esta resolución del Consejo de Estado francés, al respecto de avalar la prohibición del lanzamiento de enanos por considerar esta práctica contraria a la dignidad humana: *“la línea seguida por el Consejo de Estado Francés, de considerar a la dignidad como un componente del concepto de orden público, concepto jurídico administrativo muy elaborado, me parece empequeñecerle y privarle de su papel central, fundamental y básico”*⁴⁴⁷. Siendo comprensible lo que argumenta el Prof. Peces-Barba a nivel teórico, considero que si la inclusión de la dignidad humana dentro de este concepto jurídico, y si esto permite tener base legal para evitar la comisión de actos que menoscaban la dignidad de las personas, como es el caso del lanzamiento de enanos, no se le está privando a la dignidad de su papel central y básico, es más, pienso al contrario que, si se encuentran vías legales para articular normas que aporten medios para la salvaguarda en la práctica de la dignidad humana, no se ‘empequeñece’ el concepto sino que se pone en valor y se le da su verdadero sentido efectivo, para que no se convierta solamente en algo teórico, sino que tenga aplicación efectiva a casos concretos.

Puede aportarnos algunos criterios de interés el caso en el que el Tribunal Administrativo Federal alemán resolvió en contra de la autorización de la licencia de un local de ‘peep-show’ en 1981⁴⁴⁸, por considerar que la actividad era degradante para la mujer, y contravenía lo dispuesto en la Ley Fundamental alemana sobre la dignidad humana (art. 1.1: *“La dignidad del hombre es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público”*). En el local, una mujer desnuda bailarían, a cambio de remuneración, y sería vista por espectadores sentados dentro de cabinas individuales alrededor del escenario. La decisión había sido recurrida con el argumento de que la mujer realiza ese trabajo por su libre voluntad, con lo que no se estaría violando la dignidad de la persona. En opinión del Tribunal, el hecho de que la bailarina participara en ello voluntariamente no impide la violación a su dignidad, ya que ésta es un objetivo y valor inalienable, cuyo respeto no puede quedar al arbitrio del individuo.

⁴⁴⁷ PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 65

⁴⁴⁸ BVerwGE 64, 274 (1981)

La profesora Libby Adler comenta esta sentencia en un artículo que me parece de interés para la cuestión⁴⁴⁹. Lo interesante del caso es que se debate el menoscabo de la dignidad de la persona contra su propia autonomía y consentimiento. La Prof^a Adler apunta que uno de los ejes importantes de la decisión estriba, en su opinión, en el carácter “anti-relacional” del *‘peep-show’*, y cita un fragmento de la sentencia: *“la mera muestra del cuerpo femenino desnudo no viola la dignidad humana, de modo que, al menos al respecto de la violación de la dignidad humana, no hay objeciones en principio contra las representaciones de striptease usuales. (...) Los ‘peep-shows’ son fundamentalmente diferentes de los ‘stripteases’. Las acciones de una mujer llevando a cabo un striptease frente a un público que ella pueda ver están en la línea con los espectáculos tradicionales de baile en escenario, y dejan la individualidad personal de quien hace la representación intacta (...). En un peep-show, en cambio, la mujer es colocada en una posición degradante, se la trata como un objeto... para la estimulación de los intereses sexuales de los espectadores”*. Comprensiblemente, esta profesora plantea que es *“una extraña manera de explicar la distinción entre un striptease y un ‘peep-show’*. Con toda seguridad, las mujeres son tratadas como objetos para la estimulación de intereses sexuales en ambos casos”⁴⁵⁰. Coincido plenamente con ella en esto, es difícil comprender por qué el tribunal aprecia esa característica sólo en uno de los casos, cuando parece evidente que se da en ambos esa colocación de la mujer en una “posición degradante” como mero objeto sexual, y quizá la diferencia no es de naturaleza sino de grado, más acentuado en el *peep-show*. Cuesta entender cómo el tribunal, dentro de la postura que mantiene, argumenta que el striptease deja “la individualidad personal intacta”. Discrepo completamente de esta posición, ya que esos actos inevitablemente sitúan a la mujer que los realiza igualmente en una posición de objeto frente a los hombres que la observan, un mero medio para la obtención de una pretendida satisfacción por parte del público.

La Prof^a. Adler plantea adecuadamente el conflicto existente en el caso, entre la dignidad, y el consentimiento/autonomía, al preguntarse “¿por qué quedaría el consentimiento de la mujer invalidado frente al menoscabo de su dignidad, al participar en uno de las representaciones y no en la otra?”. La clave de la respuesta del Tribunal, en la interpretación del autor, tiene que ver con que *“en el peep-show, las miradas van sólo*

⁴⁴⁹ ADLER, L., *Dignity and degradation: transnational lessons from the constitutional protection of sex*, The Berkeley Electronic Press (BEPRESS), 2006, paper 1873, p. 36 y ss., traducción propia del inglés, disponible en <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=8927&context=expresso>

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 37.

en una dirección, de la audiencia a la bailarina. A diferencia de una 'stripper', la protagonista del peep-show no puede interactuar, responder o relacionarse con su audiencia. La indignidad, según puede uno concluir del análisis del tribunal, reside ahí"⁴⁵¹. El prof. Norbert Hoerster también ha hecho un comentario interesante respecto de esta sentencia. La posición de este profesor alemán es crítica con el pronunciamiento del tribunal, por usar argumentos que considera "seudoobjetivos". Explica que la justificación para entender que en el 'peep-show' se impone a la mujer un papel denigrante como objeto reside en que *"por un parte, 'la atmósfera de un negocio mecanizado y automatizado' así como también el 'aislamiento' de la mujer con respecto al espectador (el Tribunal hace referencia expresa a la introducción de la moneda, al mecanismo para abrir la ventanilla, al contacto visual unilateral y a la falta de un control social). Y por otra, el objeto del negocio que, según el Tribunal, consisten en la satisfacción de intereses sexuales*"⁴⁵².

El tribunal estima que la conversión de la persona en mero medio u objeto es más evidente y cualitativamente diferente en el caso del *peep-show* y que eso le confiere un plus de indignidad, por el modo en que se lleva a cabo. En cualquier caso, y más allá de las diferencias entre ambas modalidades, lo que resulta más de interés para la argumentación en este estudio es que el tribunal viene a establecer que el desarrollo de actividades sexuales en las que hay una contraprestación, y en las que la persona se posiciona como un medio para la satisfacción de intereses sexuales de otros convirtiéndose claramente en objeto, hay una violación de la dignidad de la persona, un valor que no puede quedar al arbitrio de la propia persona, al advertir el tribunal que la violación de la dignidad no queda excluida ni justificada por el hecho de que la mujer actúe voluntariamente, ya que la dignidad es un valor objetivo e indisponible. Esta argumentación me parece de gran importancia, y ofrece criterios plenamente aplicables a la prostitución, en la que la mujer se posiciona como medio para que otros satisfagan sus intereses sexuales.

En el artículo antes mencionado de la Prof^a. Adler se incluyen también comentarios respecto a otros casos que guardan relación. En concreto, es de interés examinar algunas

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 37

⁴⁵² HOERSTER, N., *Acerca del significado del principio de la dignidad humana*, incluido en el libro *En defensa del positivismo jurídico*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2000, traducción de Ernesto Garzón Valdés, p. 100

ideas respecto de un caso judicial, el *Jordan v. State*⁴⁵³, ocurrido en Sudáfrica, en el que se evalúan cuestiones relativas a la prostitución y la dignidad humana. Se cuestionó la constitucionalidad de una sección de la *South Africa's Sexual Offences Act* (podría traducirse como “Ley de delitos sexuales”). El texto controvertido establecía que “cualquier persona que (...) mantenga una relación carnal contraria a la ley, o cometa actos de indecencia, con otra persona, a cambio de una contraprestación (...) será culpable de un delito”. La Corte Constitucional sudafricana decidió el 9 de octubre de 2002 la conformidad de la ley. Los jueces O'Regan y Sachs, cuya argumentación es de interés, se apoyaron para rechazar el recurso contra esta ley en una previsión constitucional que garantiza que “todas las personas tendrán el derecho al respeto y a la protección de su dignidad”.

Analizando si la norma contra el sexo a cambio de contraprestación violaba el derecho constitucional a la dignidad, estos jueces argumentaron: *“nuestra constitución valora la dignidad humana, que es inherente a lo que significa ser un ser humano. Uno de esos aspectos es la dignidad fundamental del cuerpo humano, que no es simplemente orgánica. Ni tampoco es algo que pueda ser convertido en objeto de comercio. Nuestra constitución requiere que sea respetado. No creemos que pueda decirse que la sección 20(1) (aA) sea la causa de ninguna limitación de la dignidad de quien se prostituye. Si la dignidad de las prostitutas es disminuida, lo es por el propio carácter de la prostitución misma, cuya naturaleza es hacer del propio cuerpo un objeto para comerciar. Incluso si aceptamos que las prostitutas tienen pocas alternativas a la prostitución, su dignidad no disminuye por la sección [de la ley antes referida] sino por su dedicación al comercio sexual. El auténtico carácter de esa labor a la que se dedican devalúa el respeto que la Constitución considera inherente al cuerpo humano”*⁴⁵⁴. En el comentario que hace la Prof^a. Adler sobre la argumentación de los jueces constitucionales sudafricanos convendría destacar lo siguiente: *“en este caso, las prostitutas son responsables ellas mismas por la pérdida de dignidad que sufren porque llevan a cabo una labor que convierte sus cuerpos en objeto de comercio. (...) Las mujeres que venden sexo se causan eso a sí mismas. (...) La venta de sexo misma, en su esencia más propia, trae la indignidad a quien la ofrece. Es la venta de sexo lo que causa la indignidad. De hecho, la ley quiere*

⁴⁵³ Caso *Jordan and others v. The State*, Case CCT 31/01, Corte Constitucional de Sudáfrica, de 9 de octubre de 2002.

⁴⁵⁴ Caso *Jordan v. State*, Corte Constitucional de Sudáfrica, párr. 74, traducción propia del inglés.

proteger el sexo y el cuerpo contra las amenazas que plantea el convertirlos en objeto de comercio.”⁴⁵⁵

Hay más puntos de la argumentación judicial, como el que tiene que ver con la privacidad, que son de interés: *“es el propio establecimiento de relaciones de sexo por dinero lo que sirve para reforzar patrones de desigualdad. Además, una característica central de la prostitución es su carácter indiscriminado (...). Por lo tanto, no se está penalizando una forma de expresión sexual íntima, ni la identidad de las partes. Lo que se penaliza es que el sexo es a la vez indiscriminado y a cambio de una contraprestación. El elemento de la privacidad [sobre el que se recurría la ley] queda lejos de ‘un vínculo profundo y un compromiso con los necesariamente pocos individuos con los que uno comparte no sólo una especial comunidad de pensamientos, experiencias y creencias, sino también distintos aspectos personales de la vida de cada uno’ [debe entenderse que este es el concepto de privacidad que entiende adecuado la Corte Constitucional sudafricana]. Haciendo que sus servicios sexuales estén disponibles para ser solicitados por parte de extraños en un lugar de comercio, quien se prostituye está vaciando el sexo de su carácter privado e íntimo. No está desarrollando relaciones personales (...), simplemente está obteniendo dinero*”⁴⁵⁶.

Uno de los temas que se debatían en el recurso contra la ley que penaliza los servicios sexuales con contraprestación era la cuestión de la igualdad. Los recurrentes entendían que había una discriminación contra la mujer que se prostituye. Los jueces antes mencionados consideran que no debe olvidarse la figura de quien solicita y paga los servicios sexuales: *“no vemos razón por la cual el que ofrece sexo por dinero debería ser tratado como más culpable que el cliente*”⁴⁵⁷. Esto debe llevarnos a una necesaria reflexión sobre la idea de respeto de la dignidad humana, ya que la persona que paga por estos servicios está menoscabando a sabiendas esa dignidad en la otra persona

⁴⁵⁵ ADLER, L., *Op. cit.*, p. 30, traducción propia del inglés.

⁴⁵⁶ Caso *Jordan v. State*, Corte Constitucional de Sudáfrica, párr. 83, traducción propia del inglés.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 68.

III. ESTUDIO SOBRE LA LEGISLACIÓN SOBRE PROSTITUCIÓN.

A. LA LEGISLACIÓN SUECA Y LA PUNICIÓN DE LA DEMANDA DE SERVICIOS SEXUALES

Si antes se explicaba la idea de que, dentro de las relaciones de prostitución, el demandante de estos servicios está faltando al debido respeto recíproco y tiene una responsabilidad en el menoscabo de la dignidad de la mujer, ahora analizaremos un modelo de legislación muy restrictivo con la prostitución, como es el sueco, que impone sanciones penales al “cliente”. Es de especial interés este modelo sueco, en el que, además de los argumentos relativos a la dignidad de la persona, también interviene el elemento de la igualdad de la mujer respecto del hombre.

1. FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-JURÍDICOS QUE INFORMAN LA LEGISLACIÓN SUECA

La ley sueca de 1999 de prohibición de compra de servicios sexuales actúa sancionando al demandante, de modo que no penaliza la venta, exonerando de responsabilidad a la persona prostituida. Esta estrategia parte de la consideración, según explica Gunilla Ekberg, jurista y exasesora en materia de lucha contra la prostitución y el tráfico de mujeres del Ministerio de Industria, Empleo y Comunicaciones sueco, de que *“el gobierno considera que no es razonable castigar a la persona que vende un servicio sexual, pues en la mayoría de los casos esta persona constituye la parte más frágil, que es explotada por aquellos que sólo quieren satisfacer sus impulsos sexuales”*⁴⁵⁸. De este modo, el enfoque sobre el demandante de sexo es represivo, pero sobre la persona

⁴⁵⁸ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, en “Violence against women”, vol. 10, n° 10, oct. 2004, p. 1188.

prostituida es asistencial: *“las personas explotadas en la prostitución, es decir, las víctimas de la violencia de los hombres, no son sujetos de ninguna acción criminal, ni son objeto de ninguna repercusión legal o administrativa. El Gobierno, asimismo, garantiza dinero y asistencia a las mujeres que son víctimas de la violencia de los hombres, lo que incluye a las mujeres prostitutas. De esta manera, el Estado es responsable en cierto modo de asistir a mujeres para que abandonen situaciones de violencia como la prostitución y de proveerlas de casas de acogida, asesoramiento, educación y formación profesional”*⁴⁵⁹.

Esta ley, promovida por grupos feministas, tiene un enfoque que se basa en varios pilares. El primero de ellos es que entiende la prostitución como una forma de violencia ejercida por los hombres. Ekberg afirma que *“en Suecia, se considera la prostitución como una forma de violencia sexual masculina contra las mujeres y las niñas. Una de las piedras angulares de la política sueca contra la prostitución y la trata con fines de explotación sexual es reconocer que su causa primera es la demanda de los hombres de utilizar mujeres y niñas para la explotación sexual”*⁴⁶⁰. Consecuentemente, se categoriza a la mujer como víctima de esta situación, y de ahí que no se le exijan responsabilidades en este marco jurídico punitivo: *“las mujeres y las niñas prostitutas son consideradas como víctimas de la violencia de los hombres y no deben ser perseguidas ni penalizadas. Por el contrario, tienen derecho a recibir ayuda para escapar de la prostitución”*⁴⁶¹. La legislación sueca contra la prostitución parte también de considerar que quienes compran ‘servicios sexuales’, los proxenetas, y también quienes trafican con mujeres para explotación sexual, lo que hacen es explotar la debilidad de estas víctimas y prevalerse de su situación de inferioridad y necesidad, debida, según Ekberg, *“a la alta tasa de pobreza, de desempleo, a las prácticas laborales discriminatorias, a la desigualdad de género y a la violencia contra las mujeres y las niñas”*⁴⁶². De este modo, se plantea la prostitución como consecuencia de situaciones desfavorables para la mujer, que le abocan a esta práctica y que le situará en una posición de inferioridad que la hace más vulnerable.

El segundo pilar fundamental de esta legislación es la búsqueda de la igualdad de género, contra la cual se entiende que atenta la prostitución (dado que en su inmensa

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 1192.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 1189

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 1189

⁴⁶² EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1189

mayoría es prostitución femenina). La Prof^a. Dodillet y P. Östergren explican en un estudio sobre esta legislación que los políticos feministas que elaboraron la norma *“reivindicaban que el único modo de alcanzar la igualdad de género en una sociedad es mediante la erradicación de la prostitución, no sólo debido a los motivos anteriores (violencia masculina contra la mujer, que la venta de sexo es física y psicológicamente dañina y que ninguna mujer ejerce la prostitución voluntariamente), sino porque todas las mujeres en una sociedad sufren las consecuencias de que los hombres piensen que pueden ‘comprar sus cuerpos’”*⁴⁶³. Este argumento tiene una dimensión comunitaria muy marcada: se entiende, desde el punto de vista de esta legislación, a la prostitución no sólo como algo que daña a la persona prostituida, sino al conjunto de la sociedad, y crea una impronta en la conciencia social por la cual el hombre adquiere la convicción de que puede comprar a una mujer para obtener servicios sexuales, y eso le lleva a considerarse en una posición superior frente a la mujer, a la que puede considerar como un objeto adquirible, lo que menoscaba la consideración social de la mujer y atenta contra la igualdad. Como explica la jurista G. Ekberg, el enfoque gubernamental sobre la cuestión es que *“la prostitución es un grave problema que es perjudicial para las mujeres prostitutas y para las niñas que son también prostitutas, es un problema de toda la sociedad”*⁴⁶⁴.

Por la vía de la igualdad, la fundamentación de esta legislación en contra de la prostitución llega a la cuestión que motiva este trabajo, la dignidad humana. G. Ekberg ofrece la posición argumental del gobierno sueco, que me parece de especial interés: *“una sociedad que defiende principios de igualdad en los diferentes ámbitos tanto legal como político, económico o social para las mujeres y las niñas, debe rechazar la idea de que las mujeres y las niñas y algunos niños sean mercancías susceptibles de ser compradas, vendidas y sexualmente explotadas por hombres. Entenderlo de otra manera es permitir que una clase separada de personas del sexo femenino, especialmente mujeres y niñas que son marginadas económica y racialmente, sea excluida de estas medidas y de la protección universal de la dignidad humana, contemplada en los instrumentos internacionales que se han desarrollado en los cincuenta últimos años sobre los derechos*

⁴⁶³ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, en VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 114

⁴⁶⁴ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1189

humanos”⁴⁶⁵. Esta argumentación me parece de gran relevancia, y se alinea con la tesis sostenida en este trabajo, al entroncar con las consideraciones de la dignidad humana, especialmente en su vertiente de que los seres humanos no tienen precio y no son mercancías ni cosas con las que se pueda comerciar. La legislación sueca apuesta por no considerar a la mujer como una “cosa”, una mercancía comprable para fines sexuales.

La jurista G. Ekberg deriva del mandato de igualdad la imposibilidad de que haya un grupo de personas, fundamentalmente mujeres, de ahí la implicación de género, en una situación de desigualdad, ya que están, voluntariamente o no, siendo compradas para fines sexuales, por un precio, como otra mercancía cualquiera, lo cual atenta contra la dignidad humana de estas personas. La dignidad humana, en conexión con la igualdad, se convierte así también en pilar que fundamenta la adopción de esta legislación contra la prostitución en Suecia, en la que subyace la conciencia de que no se puede comerciar con la integridad personal o sexual de nadie

Se pone así en evidencia el aspecto intrínseco a la prostitución de la mercantilización de la integridad sexual de la persona y del comercio de su cuerpo, algo que la legislación sueca rechaza de plano. En efecto, la jurista Gunilla Ekberg, exasesora en materia de lucha contra la prostitución y el tráfico de mujeres del Ministerio de Industria, Empleo y Comunicaciones sueco, destaca que *“como todas las leyes, esta ley también tiene una función normativa. Responde a la creencia firme y concreta de que en Suecia las mujeres y las niñas no están en venta”*⁴⁶⁶. La legislación sueca, conforme a los postulados antes mencionados, y fundamentalmente el de la igualdad de género, es beligerante contra la posibilidad de que se compren los servicios sexuales de las mujeres, ya que entiende que contribuiría a generar una conciencia social de que el hombre puede comprar a la mujer, como antes se apuntó. Por eso se niega el derecho al hombre a adquirir estos servicios, y se vincula a esa conducta una sanción penal. Además, subyace una especie de indisponibilidad para la mujer de su integridad sexual, de modo que no le es lícito comerciar con su cuerpo, y este argumento, que tiene cierta importancia, entronca directamente con la cuestión de la dignidad humana. El cuerpo de la mujer es digno y no está en venta como si fuera un artículo. Encontramos en esta argumentación, explicativa de los fundamentos de la legislación sueca de punición de la demanda de prostitución,

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 1188

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 1205

una conexión evidente con la dignidad humana de la persona prostituida, en su vertiente de que los seres humanos no pueden ser objeto de comercio. Además, la punición al demandante de ‘servicios sexuales’ tiene una vertiente de sancionar el no respeto a esa dignidad humana de la otra persona, una cuestión que entronca con el concepto de respeto recíproco que anteriormente se ha desarrollado en este trabajo, y que muestra que la exigencia de respeto recíproco, vinculada a la dignidad humana del otro, puede ser fundamento para una legislación que pone el foco en la demanda de prostitución y la sanciona.

La posibilidad de la legalización de la prostitución en este país nórdico no se contempla, y, es más, se ve como una opción totalmente contraria a los principios jurídicos y políticos que se defienden, y que ya hemos abordado anteriormente. Es interesante conocer esta argumentación de por qué no podría llevarse a cabo una legalización de la actividad: *“en Suecia, cualquier medida legal o política que legalice o regularice las diferentes actividades de la prostitución, como la ejercida en los prostíbulos, o cualquier medida que despenalice a los agentes de la industria de la prostitución, incluidos proxenetas, traficantes o dueños de clubes, así como a los compradores, es considerada hoy en día una de las amenazas más graves contra la igualdad de género y contra los derechos de las mujeres y las niñas a vivir libres de la violencia de los hombres. Se entiende que la legalización de la prostitución normalizará inevitablemente una forma extrema de discriminación sexual y de violencia, y reforzará la dominación de los hombres respecto de todas las mujeres. La legalización de la prostitución significa que el Estado impone normativas con las que los hombres pueden controlar a un tipo de mujer, la mujer prostituida”*⁴⁶⁷.

Esta argumentación tiene dos ideas fundamentales que hay que resaltar. La primera es que la legalización se apreciaría como permitir una amenaza a la igualdad de género y una forma de violencia. Pero me parece de mayor interés la afirmación final: con una hipotética legalización, el Estado estaría renunciando a las obligaciones que tiene atribuidas, en cuanto a velar por los derechos de la mujer, promover la igualdad y la dignidad humana de las personas. El Estado, además, en esa hipotética legalización, proveería de mecanismos legales legítimos a quienes de un modo u otro controlan y

⁴⁶⁷ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services, op. cit.*, p. 1190.

someten a la mujer prostituida, sean traficantes, proxenetas, o bien demandantes de sexo, con lo que sería el Estado quien en último término estaría permitiendo y dando carta de naturaleza a esas situaciones de sometimiento de la mujer. Ese hipotético papel del Estado queda proscrito por los principios jurídicos fundamentales del Estado sueco, en concreto, por el principio de igualdad: *“existe una convicción firme de que comprar mujeres y niñas para explotarlas sexualmente y para prostituirlas es un hecho que va contra los principios básicos de la política de igualdad de género sueca”*⁴⁶⁸. Con lo que cabe razonar, a *sensu contrario*, que para combatir las situaciones de discriminación, sometimiento, y desigualdad de la mujer, no se puede legalizar la prostitución.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 1208

2. EL CONTENIDO DE LA LEGISLACIÓN SUECA Y SU EFECTIVIDAD

En Suecia la prostitución estuvo regularizada entre 1800 y 1918, con fuertes protestas de los movimientos feministas. Este país nórdico, tras grandes debates en el seno de su sociedad, abandonó ese modelo optando por uno más restrictivo. Finalmente se decantó por una legislación punitiva para los compradores de sexo, por entender que la prostitución es una forma de violencia contra la mujer, contraria además a la igualdad. Esta legislación engloba varios instrumentos legales.

La Ley que Prohíbe la Compra de Servicios Sexuales de 1998 (en vigor el 1 de enero de 1999) es el instrumento legal más conocido. La sanción penal recae exclusivamente en los compradores de sexo. Establece que es ilegal, y por tanto punible, la obtención o la tentativa de obtención de servicios sexuales a cambio de una compensación, compensación que puede no ser monetaria, sino en especie, y que puede provenir también de un tercero. Esta ley se reformó en 2005, de modo que en el texto del Código Penal sueco (capítulo 6, párrafo 11) el delito pasaba a estipularse en los términos siguientes: *“La persona que obtenga relaciones sexuales casuales a cambio de precio será sentenciada por la compra de servicios sexuales a una multa o prisión de hasta seis meses. El intento de compra de servicios sexuales es punible bajo el capítulo 23 del Código Penal Sueco”*⁴⁶⁹. El delito comprende los servicios sexuales de todo tipo, y prestados bien sea en las calles, burdeles, en salones de masaje o prestados por ‘servicios de acompañamiento’ (*escort*). La duración de la pena de prisión prevista, como bien advierte G. Ekberg, ha de ser puesta en contexto atendiendo a que en el sistema penal sueco la pena más larga es de diez años. La multa, según baremo establecido por la Corte Suprema, se ha establecido en un mínimo de 50 días (en un caso en 2003, atendiendo a su gravedad, esa multa supuso un monto de 7.000 euros), pero en casos en que esta conducta de compra de servicios sexuales era reiterada, se han llegado a aplicar multas de hasta 150 días⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ Texto del código penal transcrito en el artículo de EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, en “Violence against women”, vol. 10, nº 10, oct. 2004, p. 1192.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 1192.

Pero el bloque de legislación contra la prostitución en Suecia es más amplio. Existe una Ley contra el Proxenetismo de 2005 que da esta redacción al capítulo 6, párrafo 12 del Código Penal sueco: *“Toda persona que promueva o indebidamente explote económicamente la participación de otro en una relación sexual ocasional a cambio de un pago será acusada de proxenetismo y castigada con una pena de prisión por un máximo de cuatro años”*⁴⁷¹. Esa pena puede llegar a ser de hasta ocho años si se trata de un delito grave, ya que en la legislación sueca *“el concepto de delito grave se define como una actividad a gran escala que implique una ganancia económica importante o la explotación despiadada de otra persona”*⁴⁷².

Además, la legislación del país nórdico tiene otra serie de normas que buscan evitar el uso de apartamentos y habitaciones para las actividades de la prostitución y el proxenetismo, y que conllevan sanciones penales y medidas confiscatorias. Según Dodillet y Östergren, *“estas disposiciones también establecen que se expulsará y rescindirá el contrato de alquiler de todo propietario o inquilino que utilice un local o un domicilio para la prostitución. La repercusión general de estas leyes es que nadie puede regentar un burdel, alquilar un apartamento, habitación o cuarto de hotel, colaborar en la búsqueda de clientes, trabajar como guardia de seguridad o hacer publicidad de trabajos sexuales”*⁴⁷³.

Las medidas legislativas en Suecia contra la prostitución conllevan también la prohibición de los espectáculos pornográficos públicos, de modo que la legislación de orden público de 1993 *“prohíbe mostrar sexo ‘real’ en el escenario (excepto en representaciones artísticas en un teatro)”*⁴⁷⁴. Y respecto de los menores, la legislación sueca cuenta con dos instrumentos, uno de ellos, del año 1984, que tipifica en el Código Penal (capítulo 6, párrafo 9) *“el prometer u ofrecer cualquier tipo de compensación por una relación sexual esporádica a cualquier persona menor de 18 años. La sanción es una pena de hasta dos años de prisión. La tentativa de realizar un acto de estas condiciones*

⁴⁷¹ Texto del código penal sueco transcrito en el artículo de DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, en VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 117-118.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 118.

⁴⁷³ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 118

⁴⁷⁴ *Ibidem*., p. 120

también es sancionable y el consentimiento es irrelevante”⁴⁷⁵. Por otra parte, la Ley sobre el cuidado de los jóvenes de 1990 permite el cambio de custodia para cualquier menor que ponga en peligro su salud o desarrollo mediante, entre otras acciones, un ‘comportamiento socialmente destructivo’, bajo el cual se incluye la prostitución y el trabajo en clubes.

Este marco legal contra la prostitución incluye también la Ley contra la Trata de Personas, promulgada en 2002, y que tipifica varios delitos del capítulo 4º del Código Penal sueco. En particular, el párrafo 1a) *“establece que todo aquel que mediante coacción u otros medios inadecuados tome parte en un proceso internacional de reclutamiento, transporte, traslado, albergue o recepción de una persona para su explotación sexual será castigado con una pena de entre dos y diez años de prisión. Si la víctima es menor de 18 años, no será necesario presentar pruebas del uso de coacción u otros medios inadecuados para obtener dicha condena*”⁴⁷⁶. Esta legislación penal contra el tráfico de personas para fines de explotación sexual trae causa de la aplicación del Protocolo del año 2000 de la Organización de las Naciones Unidas para prevenir, suprimir y castigar la trata de personas, especialmente mujeres y niñas. El protocolo exige a los Estados la puesta en marcha de medidas a nivel internacional para prevenir la trata de personas con fines de explotación sexual, además de iniciativas sociales y económicas y campañas de información. Pero fundamentalmente, y lo que es de mayor interés para este estudio, es que *“el Protocolo es el primer instrumento internacional que exige promover todo tipo de medidas contra cualquier explotación que conduzca al tráfico. Según el artículo 9.5, ‘Los Estados deberán adoptar legislación u otro tipo de medidas que desalienten la demanda que promueve todo tipo de explotación de personas, especialmente mujeres y niñas y que termina en trata’. En este pasaje de la Ley, Suecia se ajusta al artículo 9.5, poniendo a los hombres como punto de mira como aquéllos que crean la demanda de las mujeres prostituidas*”⁴⁷⁷.

De este modo, el Protocolo de la ONU contra la trata para explotación sexual tiene una gran relevancia. Es muy destacable en enfoque que tiene su art. 9.5, el que establece

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 119

⁴⁷⁶ Texto del código penal sueco transcrito en DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, en VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 119

⁴⁷⁷ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1202

un mandato para actuar con medidas legislativas sancionadoras y desincentivadoras sobre la demanda de ‘servicios sexuales’, por entender que esa es una palanca eficaz para terminar, o al menos reducir, con la trata de personas para explotación sexual. Es más, el art. 9.5 es claro al afirmar en su literalidad que es la demanda la que promueve todo tipo de explotación de personas. Es por esto que la política y la legislación sueca contra la prostitución tiene pleno sentido al establecer sanciones sobre los demandantes, ya que se alinea con el mandato de este protocolo de la ONU.

De modo sucinto, conviene hacer un apunte sobre la efectividad de estas medidas, para entender si la legislación sueca es un modelo legal útil y adecuado para reducir la prostitución y el tráfico de personas con fines de explotación sexual, y cuál es la actitud de la ciudadanía hacia esta legislación. Sobre la efectividad, y los datos concretos, hay discrepancias entre las versiones de los organismos gubernamentales y de algunas fuentes, frente a las consideraciones de otros investigadores.

La jurista G. Ekberg, exasesora del Gobierno sueco en esta materia, apunta en sus estudios e informes algunos datos de interés para considerar que esta legislación está siendo efectiva a la hora de reducir la prostitución y la trata de personas. Ekberg, a propósito del tráfico de seres humanos para explotación sexual, explica a título ejemplificativo que *“de acuerdo con los testimonios de las víctimas [de situaciones de explotación], los proxenetas y traficantes prefieren vender a sus mujeres en países como Dinamarca, Alemania, los Países Bajos o España, donde las condiciones para actuar son más atractivas para ellos, donde los compradores no están criminalizados y donde ciertas actividades de prostitución están o bien toleradas o legalizadas. (...) En su informe de 2004, el Departamento Nacional de Investigación Criminal (NCID) concluyó que la ley que prohíbe la compra de servicios sexuales ‘continúa funcionando como una barrera contra el establecimiento de traficantes en Suecia’. Claramente, la ley funciona como disuasorio. Los traficantes están eligiendo otros países como destino donde su negocio pueda ser más rentable y no tenga el impedimento de leyes similares”*⁴⁷⁸. No obstante, como apunta Dodillet y Östergren, los datos no son concluyentes para aseverar claramente los resultados de la ley. Estas autoras apuntan que *“la Universidad de Malmö*

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 1201.

critica la falta de pruebas en la evaluación oficial respecto a la afirmación de que la prohibición ha disuadido a los traficantes a la hora de establecerse en Suecia”⁴⁷⁹.

Más allá de los casos de tráfico de mujeres, Ekberg afirma que la ley satisface las expectativas: *“los grupos de mujeres, las mujeres que conocen el mundo de la prostitución, así como aquellas que han trabajado con mujeres prostituidas afirman contundentemente que sí. Afirman que son cada vez más las mujeres y niñas [entiéndase menores de edad] (y los hombres) prostituidos que solicitan ayuda para abandonar la prostitución*”⁴⁸⁰.

Los datos hablan de un descenso en el número de mujeres prostituidas en las principales ciudades de Suecia, así como en el número de hombres intentando comprar servicios sexuales desde que esta legislación fue adoptada, aunque la posibilidad de obtener datos con total fiabilidad es incierta, como ponen de relieve Dodillet y Östergren, que afirman lo siguiente: *“es necesario conocer la prevalencia de la prostitución antes de la aprobación de la ley (de 1999). Los datos más utilizados apuntan que 650 mujeres se dedicaban a la prostitución callejera en las tres ciudades principales de Suecia y se calculaba que el número que trabajaban en establecimientos ascendía al doble o el triple. Esto daría un resultado total de entre 1.850 y 2.500 trabajadoras sexuales activas antes de la nueva ley, aunque a veces se habla de 3.000. Estos datos no son completamente ciertos. (...) Se desconoce el origen y la base del cálculo aproximado (...). A partir de estas incertidumbres puede concluirse que no es viable comparar estadísticas de antes y después de la Ley contra la Compra de Sexo*”⁴⁸¹. Los organismos oficiales suecos admiten que los métodos son aproximados y que sólo muestran la dirección en la que avanzan los resultados: *“debido a los problemas en la metodología, no es posible asegurar qué ha sucedido tras la introducción de la ley (...). La conclusión es pues que debido a esta serie de puntos problemáticos, no es posible corroborar las afirmaciones oficiales sobre el ‘éxito’ de la prohibición*”⁴⁸².

⁴⁷⁹ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 130.

⁴⁸⁰ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1204.

⁴⁸¹ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 123.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 127

No obstante, a pesar de sus críticas a la fiabilidad de los datos oficiales, Dodillet y Östergren admiten lo siguiente: *“ahora bien, a pesar de esto, la opinión general coincide en que la prostitución ha disminuido aproximadamente a la mitad desde la introducción de la Ley sobre la Compra de Sexo. La cuestión es si este descenso es resultado directo de la nueva ley o no. Se calcula que en 2007 el número de trabajadores sexuales en la calle en las tres principales ciudades era de 300”*⁴⁸³, con lo que estas autoras vienen a corroborar el descenso en el número de personas prostituidas, fundamentalmente en la calle. El Departamento Nacional de Salud y Bienestar de Suecia explicó en su informe de 2008 que la venta de sexo prácticamente desapareció de las calles en el momento inmediatamente posterior a la entrada en vigor de la ley, y que después regresó, aunque en menor medida. En Estocolmo se cifró en un cincuenta por ciento aproximadamente, y a fecha del informe, 2008, se estima restablecida en unos dos tercios de las cifras anteriores a la introducción de la ley de 1999.

G. Ekberg explica que de las 130 mujeres con las que la Unidad de Prostitución de Estocolmo (de carácter asistencial) ha tenido contacto en 3 años, *“el 60% ha dejado la prostitución definitivamente. Muchas de estas mujeres reconocen que la ley ha sido un incentivo a la hora de decidir buscar ayuda. Más importante aún es el hecho de que grupos de mujeres que han sido prostituidas o que están intentando abandonar la prostitución apoyan la ley por la misma razón”*⁴⁸⁴. Después de los 6 primeros años de esta legislación en vigor, *“la prostitución callejera ha descendido en todos los lugares del país y los compradores han desaparecido en su mayoría. Las personas con experiencia en prostitución y la policía mantienen que la ley produce también un efecto disuasorio en los hombres que utilizan mujeres en apartamentos-prostíbulos, clubes o agencias de compañía”*⁴⁸⁵. No obstante, como explica G. Ekberg, la principal función de la ley es normativa, y busca crear conciencia social, con un enfoque eminentemente preventivo más allá de su capacidad sancionatoria.

Es necesario mencionar que no todos comparten la opinión de la eficacia de la ley, y que la dificultad para elaborar mediciones correctas en esta cuestión es muy alta. El Departamento Nacional de Salud y Bienestar sueco, en su informe de 2008, expone que

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 124

⁴⁸⁴ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1204

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 1209

“el fenómeno de la prostitución presenta diversas facetas y está afectado por distintos factores interrelacionados”, con lo que extrae la consecuencia de que “no se puede demostrar ninguna conexión causal entre la legislación y los cambios en prostitución. Asimismo, es difícil identificar el impacto de la legislación debido a que los procesos sociales responden a distintos y complejos factores situacionales”. Desde la perspectiva de la efectividad sobre los demandantes de ‘servicios sexuales’, a pesar de la percepción de reducción antes mencionada, Dodillet y Östergren plantean lo siguiente: “la conclusión en la mayoría de informes e investigaciones es que la Ley contra la compra de sexo no disuade a los clientes. La mayoría de los hombres entrevistados por el Departamento de Salud y Bienestar afirmaba que la prohibición no ha supuesto ningún cambio para ellos y la describían como “un golpe en el aire”⁴⁸⁶.

El grado de apoyo ciudadano a esta legislación es también un modo de valorar la legitimidad de esta normativa y su adecuación a la conciencia social imperante y sus valores. Los datos apuntan a que el apoyo a la legislación a nivel social es alto. Dodillet y Östergren explican que, *“de acuerdo con la evaluación oficial, la prohibición ha contado con un notable apoyo de la sociedad y la ley contra la compra de sexo ha influenciado la opinión pública respecto a la prostitución. Los suecos están viendo la prostitución como un fenómeno indeseable en su mayoría y, puesto que el apoyo a la penalización es mayor entre los jóvenes, se espera que perdure el efecto normativo. Estas declaraciones se basan en los resultados de cuatro sondeos de opinión realizados antes y después de la introducción de la ley”⁴⁸⁷. Según G. Ekberg: “la prohibición de la compra de servicios sexuales disfruta de un gran apoyo. Diferentes encuestas realizadas en 1999, 2001, y 2002 demuestran que aproximadamente un 80% de la población sueca apoya la ley y los principios que ésta contempla. En cuanto al número reducido de individuos que se muestran en contra de la ley, la mayoría son hombres y sólo el 7% de mujeres”⁴⁸⁸. Este dato de que la amplísima mayoría de los que se oponen a esta ley de prohibición de compra de sexo sean hombres, refuerza en cierto modo la fundamentación que motivó la ley, referente a la falta de igualdad de género. La inmensa mayoría de las mujeres, que el son sujeto de protección en este texto legal, lo respalda.*

⁴⁸⁶ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 130.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 134

⁴⁸⁸ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1204-1205.

El cambio de conciencia social parece haberse logrado con esta ley, ya que *“en 1996 el 67% de los encuestados no consideraban la compra de sexo como un delito, mientras que en 1999 el 76% afirmaban lo contrario. El apoyo a la penalización de la compra de servicios sexuales fue similar en los dos últimos estudios: un 76% en 2002 y un 71% en 2008. En los sondeos realizados más recientemente, las mujeres estaban más a favor de la prohibición que los hombres y el apoyo a la nueva ley se redujo principalmente entre los varones (del 70% en 1999 al 60% en 2008)”*⁴⁸⁹. Es importante mencionar las conclusiones a las que llega el Prof. Jari Kuosmanen en un estudio elaborado en 2008, que muestra actitudes generales de la sociedad sueca sobre la cuestión de la prostitución, y sobre el que llaman la atención Dodillet y Östergren: *“los encuestados no sólo quieren penalizar al comprador: quieren penalizar también al vendedor. En el sondeo realizado en 1999 por la SIFO, un 71% estaba a favor de la ilegalización de la venta de sexo (el 78% de las mujeres y el 64% de los hombres); en el estudio de Kuosmanen de 2008, la cifra era de un 59%. Concluía por lo tanto que ‘mucha gente parece percibir la prostitución como un problema en general y no tanto como una expresión de desigualdad de género’*⁴⁹⁰. Esto muestra que, si bien el enfoque gubernamental introdujo esta legislación bajo los argumentos de la igualdad de género y el combate contra la violencia hacia la mujer, una parte importante de la población, además de por esos argumentos, simplemente rechaza la prostitución como fenómeno, con lo que conlleva que la persona prostituida venda su cuerpo, y entendería legítimo acciones legislativas también sobre la persona que ofrece sexo a cambio de dinero.

3. CRÍTICAS A ESTA LEGISLACIÓN

Los principios en los que se fundamenta la legislación sueca han sido contestados por sectores que no comparten este planteamiento. En este sentido, hay críticas, como la de Dodillet y Östergren, que se centran fundamentalmente en el enfoque feminista de la ley y en los fines que persigue de que no se vea socialmente a la mujer como un objeto comprable. Consideran que *“es en el ámbito ideológico y cultural donde debe buscarse*

⁴⁸⁹ DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 134.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 135

la creación de esta ‘singular’ ley contra la compra de sexo y la consiguiente discrepancia. Tiene que ver con (...) una cultura más comunitaria que liberal o política. (...) Lo que defendemos es que las políticas de prostitución deberían estar basadas en el conocimiento y no en la moralidad o en una ideología feminista radical”⁴⁹¹.

Estas autoras llaman además la atención sobre algunas opiniones de políticos que “*defienden que la prostitución no es negativa por naturaleza ni una forma de patriarcado o violencia masculina*”⁴⁹², negando los elementos argumentales que sostienen lo que se ha venido a llamar “el modelo sueco” de actuación legal contra la prostitución. La Asociación Sueca de Educación Sexual se suma a la crítica argumentando que, si bien reconoce que la prostitución es dañina para una parte de los implicados, hay personas que la ejercen de modo voluntario. Este es uno de los argumentos más serios contra esta legislación, que también comparte el Instituto de Trabajo Social de la Universidad de Gotemburgo, en Suecia: “*alegan que el discurso de víctima en la evaluación ignora la autonomía y el derecho a la autodeterminación de los trabajadores sexuales*”⁴⁹³, además de considerar que el hecho de declarar a alguien como víctima de modo unilateral se encuadraría en el paternalismo.

No obstante, es difícil sostener que la prostitución “no es negativa por naturaleza”, cuando supone la venta de la integridad física, sexual y afectiva, y cuando socialmente va ligada a una desconsideración social, marginación, etc. Ekberg explica, entre las consecuencias a corto y largo plazo de haber estado en la prostitución, “*los efectos en las mujeres prostituidas en los ámbitos físico, mental y emocional son, por supuesto, muy graves y causan un daño emocional y físico de larga duración. Los estudios internacionales señalan que los perjuicios psicológicos que sufren las mujeres prostituidas son similares a los que sufren los veteranos de guerra y los/as supervivientes de tortura, con síntomas tales como flashbacks, ansiedad, depresión, problemas de sueño y estrés. También son corrientes los suicidios y los intentos de suicidio*”⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 144-145.

⁴⁹² DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 137

⁴⁹³ *Ibidem*., p. 139

⁴⁹⁴ EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, op. cit., p. 1211

B. EL CASO ESPAÑOL

1. UN ENFOQUE SOBRE LA PROSTITUCIÓN EN ESPAÑA

El Tribunal Constitucional afirmó en su sentencia 129/1996 que *“el hecho de que la prostitución ajena de personas capaces se recoja o no en un texto legal penal (...) es un tema de política legislativa criminal, que no corresponde enjuiciar en principio a este Tribunal”*. De este modo, el supremo intérprete de la Constitución plantea que el tratamiento jurídico-penal de esta realidad de la prostitución es una cuestión de política criminal, con lo cual está abierta a la decisión de la mayoría legislativa coyuntural. Una política más o menos restrictiva, en lo penal, de la prostitución, será una cuestión de voluntad política. En el *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país*, elaborado en las Cortes Generales por la Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, el 27 de mayo de 2007, se analizaron estas cuestiones, recordándose que *“no sólo corresponde al legislador el diseño en exclusiva de la política criminal, sino también que, con la excepción que imponen las citadas pautas elementales que emanan del Texto constitucional, dispone para ello de plena libertad. Por ello, tan conforme es a la Constitución, en los términos acabados de exponer, que un hecho que hasta un determinado momento es penalmente típico deje de serlo, o viceversa, o que sobre él, el legislador establezca una diferente pena en el aspecto cualitativo o en el cuantitativo”*⁴⁹⁵.

El Código Penal aprobado en 1995 parte del enfoque de establecer sanciones únicamente para los actos llevados a cabo por tercero, pero no la incriminación de la propia conducta de la persona prostituida. En el capítulo quinto del título VIII, en el libro II, encontramos los delitos relativos a la prostitución, en los arts. 187 y ss. La legislación en nuestro país no considera delito el ejercicio de la prostitución. Sí tipifica, en cambio, las situaciones relacionadas con la prostitución en las que hay una limitación de la libertad sexual de la persona prostituida o el prevalimiento de la debilidad de la misma, además de la prostitución de incapaces o menores de edad, entre otras conductas típicas

⁴⁹⁵ *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 11*

relacionadas. Las reformas del año 1999 y 2003, además de reformar y reforzar la protección de los menores, se encaminaron a revisar los delitos que penan el tráfico de personas con el fin de su explotación sexual. El combate contra la trata de seres humanos es un objetivo europeo e internacional y en él se han invertido notables esfuerzos. En España, el tráfico ilegal de personas supone hasta cuatro años de prisión. También se hizo un notable esfuerzo en combatir las conductas que afectaran la integridad y la libertad sexual de los menores e incapaces.

En el *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país* de la Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades de las Cortes Generales se analizan algunas claves del marco legislativo, y me parece de relevancia lo siguiente: “*El Código Civil, por su parte, en su artículo 1275 establece que «Los contratos sin causa, o con causa ilícita, no producen efecto alguno. Es ilícita la causa cuando se opone a las leyes o a la moral».* Asimismo, es un principio general de todo el Ordenamiento Jurídico español, el de la indisponibilidad del cuerpo humano, en virtud del cual está, por ejemplo, penada la venta de órganos humanos —aun con consentimiento—, o su alquiler —por ejemplo, de úteros, en las llamadas madres de alquiler, aun con el consentimiento de las mismas—”⁴⁹⁶. Son dos argumentos más, de cierta relevancia, que se suman a este análisis. Como se ha comentado anteriormente, hay una línea jurisprudencial que entiende que “el contrato” por el cual se producen las relaciones de prostitución tiene una causa ilícita y no produce efectos, por ser una causa opuesta a las leyes o a la moral. Me parece también de relevancia que esta comisión parlamentaria recuerde el principio de la indisponibilidad del cuerpo humano y sus partes, aun mediando consentimiento, por lo que incide en la cuestión estudiada sobre la prostitución.

La ponencia parlamentaria tenía un mandato de elevar un dictamen informativo con un diagnóstico de la situación de la prostitución en España. Pues bien, dentro del diagnóstico que hace la comisión, encontramos afirmaciones de mucho calado. Afirma la comisión parlamentaria que “*la sociedad ha ido asimilando de forma un tanto superficial una idea de liberalismo sexual que ha producido una gran tolerancia social para estas*

⁴⁹⁶ *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 15*

prácticas denigrantes”⁴⁹⁷. Se afirma también, a la vista de todas las comparencias de expertos que se produjeron, que la prostitución “*se ha convertido en un lucrativo negocio bajo el control de mafias criminales de ámbito transnacional que trafican con mujeres de la misma forma que lo hacen con armas o drogas*”⁴⁹⁸, y que “*la relación entre tráfico y prostitución es muy estrecha, tal como recogen diferentes informes de instituciones y organismos internacionales y como podemos comprobar por los datos de que disponemos facilitados por las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado*”⁴⁹⁹. La comisión también abunda en que, a la vista de los informes examinados, la mayoría de la prostitución en España se caracteriza por su invisibilidad y se desarrolla en la clandestinidad, en pisos o clubes, siendo la de la calle la minoritaria.

Dentro de este diagnóstico, la comisión deja claro que “*desde el punto de vista de la demanda, se caracteriza (la prostitución) porque mayoritariamente los compradores son varones y la oferta es de mujeres extranjeras –muchas de ellas en situación de inmigración ilegal, que realizan su actividad mayoritariamente en lugares cerrados. (...) ahora son mayoritariamente extranjeras (la relación 90% nacionales – 10% extranjeras se ha invertido en poco tiempo, según datos de la Guardia Civil)*”⁵⁰⁰. También se llama la atención sobre el hecho de que “*las personas en situación de prostitución son mayoritariamente mujeres con graves problemas económicos*”⁵⁰¹.

Es de gran relevancia, y va en la línea de la argumentación contenida en este estudio, otra de las afirmaciones de la ponencia: “*a los efectos de la intervención del Estado nada aporta la distinción entre prostitución libre o forzada que olvida que el ejercicio de la prostitución atenta contra la dignidad de las personas que la ejercen. Ha habido prácticamente unanimidad en la necesidad de desarrollar políticas de prevención para atajar las causas (...) y para transmitir a la sociedad que la prostitución es una forma de violencia de género y una práctica que atenta contra los derechos humanos y que es*

⁴⁹⁷ Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Congreso-Senado, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 17

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 17

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 17

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 17-18.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 18.

contraria al principio de igualdad”⁵⁰². Muy adecuado este enfoque, en mi opinión, sobre todo al destacar que, dado que la prostitución atenta contra la dignidad de las personas que la ejercen, no debe hacerse distinción entre prostitución libre o forzada en cuanto a la intervención del Estado. No obstante, llama la atención que, dicho esto, el informe de la ponencia advierta a continuación de que *“en España la prostitución no está prohibida, lo que está prohibido es lucrarse económicamente de la prostitución de terceros (proxenetismo) y la trata de personas con fines de explotación sexual*”⁵⁰³.

Me parecen igualmente relevantes algunas afirmaciones más contenidas en el informe, que refuerzan los argumentos expuestos en este estudio: *“relacionar la prostitución con la libertad sexual es olvidar que la actividad humana de la sexualidad, requiere de una relación de igualdad y voluntariedad, una expresión de libertad compartida y en la que no puede caber la relación comercial que constituye en sí misma una situación de abuso, de poder. En una sociedad libre como la nuestra, nada tenemos que objetar a la libertad sexual y mucho a la explotación sexual que debemos combatir con todos los medios posibles*”⁵⁰⁴. Me adhiero completamente a este posicionamiento de la comisión, contrario a considerar la prostitución como una manifestación de la libertad sexual, dado que no se dan las notas distintivas de la igualdad, y una supuesta voluntariedad queda desdibujada por los elementos de la contraprestación económica, las habituales coacciones, y las situaciones de necesidad que atraviesan las personas que entran en esta actividad.

En la argumentación de la ponencia parlamentaria sobre la cuestión de la prostitución, hay afirmaciones especialmente acertadas, en mi opinión, y que se muestran contrarias a una hipotética regularización de la prostitución. Es especialmente brillante esta conclusión a la que llega la ponencia: *“Cabe preguntarse si un país como el nuestro que desde la Constitución ha realizado un gran esfuerzo en pos de la igualdad entre mujeres y hombres puede regular la prostitución normalizando el comercio sexual y «mandando» un mensaje de tolerancia social hacia estas prácticas atentatorias contra los derechos humanos. Tal como han expuesto algunas comparecientes se estaría*

⁵⁰² Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Congreso-Senado, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 18

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 18

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 19

incurriendo en contradicción con nuestro ordenamiento jurídico tanto en el ámbito interno cuanto en la normativa internacional a la que nos hemos acogido, porque la regularización es contraria al artículo 9 y al artículo 14 de nuestra Constitución, así como a diferentes Convenios y Tratados internacionales con los que nuestro país se ha comprometido”⁵⁰⁵.

Tiene una grandísima relevancia que la ponencia de la comisión mixta de Derechos de la mujer respecto de la prostitución se pronuncie en estos términos, lo que supone que un órgano del poder legislativo, sede de la soberanía nacional, tras escuchar las comparecencias de numerosos expertos, y con consenso entre los principales partidos políticos, concluye que una hipotética regularización de la prostitución sería contraria a los artículos 9 y 14 de la Constitución, por atentar contra la igualdad. Ya se argumentó en este estudio, en epígrafes anteriores, la relevancia, a mi juicio, del art. 9.2 CE para fundamentar políticas públicas restrictivas de la prostitución.

La ponencia de la Comisión mixta de Derechos de la mujer hace otra consideración de la mayor importancia, y que creo muy relevante: *“Considerar la prostitución como un «trabajo» también entra en colisión con nuestra normativa en materia de derechos laborales y tal como expuso en su comparecencia Almudena Fontecha (Responsable de Igualdad del Sindicato UGT) «no caben derechos laborales cuando existe vulneración de los derechos fundamentales». (...) Que nadie se sienta con derecho a someter a otro y alquilarlo y que nadie sienta que su persona puede ser objeto de sometimiento y transacción. Sin olvidar que la Organización de Naciones Unidas ha negado a la prostitución la categoría de trabajo porque no reúne las condiciones de dignidad y respeto humano que tiene que contener una actividad laboral*”⁵⁰⁶. Vuelve a aparecer aquí de nuevo el concepto de dignidad y el de respeto, dos cuestiones que la prostitución vulnera.

Las medidas a tomar, según el informe de la ponencia de la comisión, deben ir en la línea de disuadir la demanda, disuadir la compra de la prostitución, la reducción de la oferta, y la disminución de las redes de trata y tráfico de mujeres.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 19

⁵⁰⁶ *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Congreso-Senado, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 19.*

Hay una serie de conclusiones que adopta la ponencia, que son de gran interés, por lo que citaré varias de ellas, las más relevantes para este estudio. La primera de ellas es que *“se debe contemplar la prostitución en el marco del Convenio de Naciones Unidas para la Represión de la Trata de personas y de la Explotación de la Prostitución ajena de 1948, que considera la existencia de explotación sexual aunque exista consentimiento de la víctima”*⁵⁰⁷. Remarca también en sus conclusiones la ponencia que no se debe considerar la prostitución como un trabajo, y que *“son mayoritariamente mujeres pobres y en situaciones de desarraigo social las que están en situación de prostitución”*⁵⁰⁸. Queda muy claro también en las conclusiones que *“el fenómeno de la prostitución y el tráfico y la trata de mujeres están absolutamente relacionados. La mayoría de mujeres en situación de prostitución son o han sido víctimas de la ‘trata de personas’ ”*⁵⁰⁹, una cuestión muy a tener en cuenta.

Una de las conclusiones más interesantes que extrae la ponencia, contraria a la regularización de la prostitución, es que *“en los países en los que se ha regulado la prostitución se ha incrementado tanto la actividad de la prostitución como el tráfico y la trata de seres humanos. Como ejemplo podemos poner el caso de Holanda, donde, según los expertos, el 80% de las mujeres ejerciendo la prostitución en este país, tras la legalización, habían sido traficadas desde otros países”*⁵¹⁰.

El enfoque propuesto por la comisión es de atención a las víctimas de esta situación, a lo que los poderes públicos deben destinar más recursos, ya que *“las mujeres en situación de prostitución tienen especial dificultad para salir de esta situación”*⁵¹¹ y se hacen necesarios recursos para la *“atención y recuperación de estas mujeres y el desarrollo de programas de atención e inserción laboral”*⁵¹², una recuperación que no siempre es posible dadas las importantes secuelas que sufren, tanto físicas como psicológicas. Se llama también la atención sobre el hecho de que *“la gran mayoría de mujeres en situación de prostitución están en situaciones degradantes, con privación de*

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 21

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 21

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 21

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 21

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 21.

⁵¹² *Ibidem*, p. 21.

su libertad, con fuerte grado de dependencia de las organizaciones por las que están explotadas y sufriendo vulneraciones de los derechos humanos”⁵¹³.

De un modo más concreto, la ponencia de la comisión mixta sobre la mujer formula varias recomendaciones al Gobierno, entre las que podemos citar, sin afán de exhaustividad, las más reseñables, tales como: ratificar el Convenio del Consejo de Europa de 2005 contra la trata de seres humanos, elaborar un Plan Integral contra la explotación sexual, realizar campañas de sensibilización que permitan modificar la percepción social del uso de las mujeres como mercancía sexual y obtener una repulsa social generalizada hacia el comercio sexual, mejorar las medidas de atención integral a las víctimas, facilitar la recuperación física, psicológica y social de las víctimas de la explotación sexual, reformar el Código Penal para potenciar la protección de los menores de edad frente a la prostitución, establecer medidas tendentes a intensificar la persecución del proxenetismo, entre otras.

Del análisis del informe de la ponencia de la comisión mixta para los Derechos de la mujer extraemos la conclusión de que el consenso parlamentario español, muy amplio en esta cuestión⁵¹⁴, se sitúa en la línea de no regularizar la prostitución, considerarla un atentado a los derechos de la mujer (dado que es muy mayoritariamente femenina), y una conversión del cuerpo en un objeto sexual (cosificación de la persona). En general, el diagnóstico de la Comisión se sitúa muy en la línea de la argumentación defendida en este estudio, respecto de que la prostitución supone un atentado a la dignidad de la persona.

2. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL Y LA JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL

Para un conocimiento más concreto del concepto de dignidad humana y de cómo está consagrada en el ordenamiento jurídico español, conviene examinar algunas de las formulaciones de este término que ha proporcionado nuestra jurisprudencia

⁵¹³ *Ibidem*, p. 22.

⁵¹⁴ En la mencionada ponencia, coincidieron en lo esencial de su planteamiento tanto PP como PSOE y CiU (una muy amplia mayoría de la cámara, reflejo de una amplia mayoría social).

constitucional. El art. 10.1 de la Constitución Española establece que la dignidad humana es fundamento del orden político y de la paz social: *“La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”*. Esta enumeración, cargada de significado, supone el frontispicio del catálogo de Derechos Fundamentales de nuestra Constitución, que tienen como fundamento la dignidad humana. Sobre este importante artículo, el catedrático Raúl Canosa ha apuntado una interesante reflexión: *“el precepto representa, incluso en mayor medida que el artículo 1.1 CE, la dimensión axiológica de la Constitución. Desde luego sí en lo que atañe a los derechos subjetivos que tienen en el artículo 10.1 CE su fundamento y explicación. La dignidad humana, tan solemnemente proclamada, significa reconocimiento del valor intrínseco del ser humano, de su individualidad y excelencia. Es una larga tradición que arranca del cristianismo y nos llega a través del iusnaturalismo liberal de las declaraciones de derechos. La dignidad acaba, como acertadamente reconoce el artículo 10.1 de la CE, sustentando el edificio del Estado constitucional de nuestros días”*⁵¹⁵.

El concepto de dignidad de la persona incluido en el art. 10.1 CE no tiene mayor explicitación conceptual en el artículo de la Carta Magna, de modo que la norma fundamental se refiere a un significado que habrá de delimitarse en atención a los derechos fundamentales de los cuales es fundamento, y en general, de acuerdo a un significado decantado históricamente por la filosofía, sobre un concepto, la dignidad, que ha evolucionado en cuanto a su significado desde el mundo antiguo, la edad media, el renacimiento o la Ilustración, por no hablar del tiempo actual tras la II Guerra Mundial y la Declaración Universal de Derechos Humanos. En general, sobre este significado filosófico que debe entenderse trasladado al término jurídico, explica Joaquín Ruiz-Giménez Cortés: *“con un trasfondo más metafísico –‘sustancia individual de naturaleza racional’, en la clásica definición de Boecio- o con metodología fenomenológica –la concreta unidad de los actos humanos, en la persona individual o en la persona total, con Max Scheler-, lo que sobresale es la diferenciación cualitativa entre el ser humano y las demás realidades con los que coexiste y se vincula; su preeminencia respecto a la materia inerte, e incluso a los seres animados, con vida, pero carentes de entendimiento*

⁵¹⁵ CANOSA USERA, R., *El derecho a la integridad personal*, Lex Nova-Instituto Vasco de Administración Pública, Valladolid, 2006, pp. 71-72.

y razón; la libertad y la capacidad creadora, y su condición de ‘fin en sí mismo’ y no objeto o instrumento de ningún otro ser humano o grupo social”⁵¹⁶. Añade el Prof. Ruiz-Giménez respecto de la interpretación que debe hacerse del art. 10.1CE que la dimensión de la dignidad recogida en la constitución y que consiguientemente tendrán que aplicar sus intérpretes “es la de índole ontológica (racionalidad y libertad del ser humano) y las de carácter ético y social (autonomía y fin de sí mismo, no medio o instrumento de nadie)”⁵¹⁷. Así, desde el punto de vista jurídico, cabe derivar algunas consecuencias⁵¹⁸, tales como la igualdad y la proscripción de discriminaciones, la no consideración de sujetos más “dignos” en atención a su salud o edad, la no pérdida de la dignidad ontológica aunque su conducta sea incluso penalmente reprochable, etc.

No obstante la redacción constitucional del art. 10.1CE, algunos autores, como Ignacio Gutiérrez, consideran que la dignidad de la persona en su consagración constitucional “queda disuelta en la relación heterogénea de postulados y principios que conforma el art. 10.1 de la Constitución, en absoluto orientada a realzar la función constitucional de la garantía de la dignidad”⁵¹⁹. Ciertamente es, en cambio, que el constituyente coloca el término, remarcando su relevancia, al inicio del Título I relativo a los derechos fundamentales, con la voluntad de que sea informador de los mismos. A pesar de ello, “en la Constitución Española, en la que se afirma de forma incontrovertida y contundente su importancia, no puede hablarse de derecho a la dignidad de la persona y por ello, tampoco se le atribuyen las garantías a las que sí tienen acceso los demás derechos fundamentales”⁵²⁰.

Hay que precisar además que “a diferencia de la Constitución alemana y de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, donde la dignidad alcanza la categoría de derecho fundamental, en nuestra Constitución, el art. 10.1 reconoce a la dignidad no como derecho sino (...), a la luz de la jurisprudencia de nuestro más Alto

⁵¹⁶ RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J., “Artículo 10. Derechos fundamentales de la persona”, en AA.VV., ALZAGA, O. (dir.), *Comentarios a la Constitución Española de 1978*, tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas-Cortes Generales, 1997, Madrid, p. 66-67

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁵¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 68-69.

⁵¹⁹ GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005, p. 80.

⁵²⁰ PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, Bosch Editor, Barcelona, 2009, p. 27

Tribunal, como bien jurídico constitucionalmente protegido”⁵²¹. En este sentido, I. Gutiérrez pone en duda que la dignidad de la persona ocupe en la Constitución española el mismo lugar central que se atribuye en Alemania a la dignidad humana “*como norma fundante del propio Estado y de su orden constitucional. Pues en España la dignidad de la persona parece encarnar un valor no autónomo y supremo, sino, junto con otros, instrumental respecto del orden político y la paz social*”⁵²². No obstante, la doctrina del Tribunal Constitucional, como explica el ex magistrado del Alto Tribunal Eugeni Gay Montalvo, tiene a la dignidad humana como parte fundamental de ésta, y “*ha elevado también a valor jurídico fundamental a la propia dignidad, a la que ha definido como ‘valor espiritual y moral inherente a la persona’*”⁵²³. Eulalia Pascual Lagunas, en un amplio estudio sobre la jurisprudencia constitucional respecto de la dignidad humana, opta por calificar a este concepto, de acuerdo con la estructura jurídica y la posición constitucional que nuestra Carta Magna le otorga, como un “*bien constitucional de especial relevancia ya que constituye, como señala el art. 10.1 de la Constitución Española, el fundamento del orden político y la paz social*”⁵²⁴.

Aunque en España la posición constitucional de la dignidad humana no sea tan central como lo puede ser en Alemania, sí que hay concepciones similares respecto a la interdicción de instrumentalización del hombre. El Prof. Ignacio Gutiérrez explica que la doctrina ve más fácil determinar cuándo se vulnera el contenido de la dignidad, más que determinar exactamente en qué consiste ésta: “*es uno de los rasgos que caracterizan a la fórmula alemana de no-instrumentalización. También otras referencias utilizadas por la jurisprudencia española evocan la conocida fórmula que emplea el Bundesverfassungsgericht (Tribunal Constitucional Federal alemán), inspirada, a través de Dürig, por Kant, y que allí ha servido para dotar de contornos al derecho fundamental. Resulta coherente con ello que en algunas de estas resoluciones la dignidad haya operado, de manera excepcional, de modo equivalente a un derecho fundamental*”⁵²⁵, siendo esas resoluciones, entre otras, las sentencias del Tribunal Constitucional 53/1985 y 224/1999, sobre las que abundaremos más adelante.

⁵²¹ FREIXES, T., *A modo de presentación*, en PASCUAL LAGUNAS, E., *op. cit.*, p. 21

⁵²² GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, *op. cit.*, p. 81

⁵²³ PASCUAL LAGUNAS, E., *op. cit.*, prólogo de EUGENI GAY MONTALVO.

⁵²⁴ PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, Bosch Editor, Barcelona, 2009, p. 72

⁵²⁵ GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, *op. cit.*, p. 93

Es conveniente en este punto dibujar un panorama de lo que el Tribunal Constitucional español ha establecido respecto de la dignidad humana. Del análisis de la jurisprudencia en la que el máximo intérprete de la constitución aborda este concepto, se pueden extraer una serie de rasgos característicos del concepto:

- Un valor inherente a la persona y un valor jurídico fundamental.
- Se manifiesta en la autodeterminación consciente y responsable de la vida.
- Pretensión de respeto por parte de los demás.
- Germen o núcleo de unos derechos que son inherentes al hombre
- Ha de permanecer inalterada.
- Mínium invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar.
- Es la estima que, en cuanto ser humano, merece la persona.
- Las limitaciones a los derechos no pueden menospreciar la estima al ser humano.

Coincide en lo fundamental Eulalia Pascual, a la hora de establecer conclusiones sobre las características del concepto de dignidad, en un interesante estudio que ha elaborado sobre la configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia constitucional española:

“La dignidad de la persona es:

- *Un bien común constitucionalmente protegido y trascendente*
- *El núcleo irreducible de todos los derechos fundamentales*
- *Un patrimonio moral de la persona, abstracto pero jurídicamente aprehensible y susceptible de valoración económica*
- *Una cualidad personalísima inherente a todo ser humano por el solo hecho de serlo*
- *Un instrumento de configuración e interpretación del ordenamiento jurídico*
- *Una cláusula transversal de legitimidad del ordenamiento jurídico y de la actuación de las políticas e instituciones del Estado”*⁵²⁶

⁵²⁶ PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, op. cit., p. 159

El Tribunal Constitucional ha señalado la vinculación entre la dignidad y el respeto por parte de los otros, en una de las sentencias que mejor han definido la dignidad de la persona: *“la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás”* (STC 53/1985, F.J. 8). Esta misma sentencia, en su fundamento jurídico tercero, deja claro que la dignidad de la persona es un “valor jurídico fundamental”, que el artículo 10 de la Constitución reconoce como “germen o núcleo de unos derechos que son inherentes” al ser humano.

Es también de interés lo que establece la sentencia del TC nº 120/1990 (en la que se dirimió el recurso de amparo de unos miembros del ‘Grapo’ frente a la conducta de la Administración penitenciaria de alimentarles forzosamente debido a su huelga de hambre): *“proyectada sobre los derechos individuales, la regla del art. 10.1 CE implica que, en cuanto ‘valor espiritual y moral inherente a la persona’, la dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre (...) constituyendo, en consecuencia, un mínimo invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que, sean unas u otras las limitaciones que se impongan en el disfrute de los derechos individuales, no conlleven menosprecio para la estima que en cuanto ser humano, merece la persona. Pero sólo en la medida en que tales derechos sean tutelables en amparo y únicamente con el fin de comprobar si se han respetado las exigencias que, no en abstracto, sino en el concreto ámbito de cada uno de aquéllos, deriven de la dignidad de la persona, habrá de ser ésta tomada en consideración por este Tribunal como referente”* (F.J. 4).

Son muchas las sentencias del Tribunal Constitucional que hacen referencia a la dignidad humana. En esencia, estos argumentos extractados muestran el núcleo de la argumentación del Alto Tribunal respecto de un concepto, la dignidad de la persona, que sin duda es complejo y de carácter poliédrico, y que tiene una vertiente personal, como cualidad individual de la persona, pero también puede entenderse como un bien colectivo común⁵²⁷.

⁵²⁷ PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, Bosch Editor, Barcelona, 2009, p. 163

Entre las sentencias del Alto Tribunal que pueden tener relación con la materia objeto de este estudio, tiene su importancia uno de los argumentos contenidos en la STC 317/1994, en su fundamento jurídico 2º, cuando en un caso relativo a la discriminación que suponía para la mujer una norma preconstitucional, pero que era del interés de la recurrente, el Tribunal asegura que el consentimiento del individuo *“no alcanza a sanar la naturaleza inconstitucional del tratamiento que ha de serle aplicado”*. De este modo, el supremo intérprete de la Constitución afirma que la dignidad humana y los demás derechos fundamentales trascienden la esfera del individuo, porque el hecho de que consienta ver vulnerados sus derechos no legitima dicha vulneración. Los derechos, en abstracto, constituyen un patrimonio común de todos los ciudadanos. Se aprecia en esta argumentación del Tribunal Constitucional una consagración de la irrenunciabilidad de derechos.

Merece también ser traída aquí la argumentación de la sentencia del TC 181/2004, en la que se afirmaba que *“en efecto la dignidad de la persona constituye una cualidad ínsita a la misma, que por lo tanto corresponde a todo ser humano con independencia de sus concretas características particulares, y a la que se oponen frontal y radicalmente los comportamientos prohibidos en el art. 15CE, bien porque cosifican al individuo, rebajándolo a un nivel material o animal, bien porque lo mediatizan o instrumentalizan, olvidándose de que la persona es un fin en sí mismo”*. Esta argumentación, teniendo en cuenta que el art. 15 hace referencia al derecho a la integridad física y moral⁵²⁸, y a la

⁵²⁸ El Prof. Rodríguez Mourullo afirma que la ‘integridad moral’ es un concepto complejo que se enlaza con el principio de la dignidad de la persona y de sus derechos inviolables, reconocidos constitucionalmente (art. 10 CE), y que esa integridad debe entenderse como ‘incolumidad’, entendiendo como tal los derechos a la integridad física, a la salud física y mental, al bienestar corporal y psíquico, etc. Vid. RODRÍGUEZ MOURULLO, G., *“Artículo 15. Derecho a la vida”*, en AA.VV., ALZAGA, O. (dir.), *Comentarios a la Constitución Española de 1978*, tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas-Cortes Generales, 1997, Madrid, p. 288-289. Respecto a la integridad física y moral, en relación al art. 15 CE, es de gran interés también la obra del Prof. Raúl Canosa Usera, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, titulada *“El derecho a la integridad personal”*, en la que destaca la *“conexión extensísima entre el derecho a la integridad personal y la dignidad de la persona”* (p. 256). [Vid. CANOSA USERA, R., *El derecho a la integridad personal*, Lex Nova-Instituto Vasco de Administración Pública, Valladolid, 2006] En opinión del autor, se trata de un derecho *“de libertad, de autonomía, pues su ejercicio consiste en disponer de la propia integridad y oponerse o consentir una intervención en ella”* (p. 286), que tiene consideración de derecho fundamental del máximo rango, por su conexión con la dignidad de la persona. Este derecho tiene, además de una dimensión de libertad negativa frente al Estado (en el sentido de la esfera de protección frente a cualquier intervención estatal que pudiera lesionar esa integridad personal), otra dimensión: así lo reconoce el prof. Raúl Canosa: *“me inclino por reconocer a este derecho naturaleza de derecho a la protección para hacerlo efectivo frente a graves y crecientes riesgos que se ciernen sobre él, en especial provenientes de particulares. Estaríamos así ante un derecho frente al Estado para que éste proteja la integridad frente a intervenciones de terceros”* (p. 286). La cuestión fundamental es, como afirma el autor, si la decisión que tome el sujeto respecto a su propia integridad ha de ser absolutamente respetada en cualquier caso (aplicado a nuestro objeto de estudio, supone analizar si la autonomía del sujeto y el

interdicción de los tratos degradantes, puede ser analógicamente aplicada al fenómeno de la prostitución, según se viene argumentando en este estudio, puesto que esta actividad, cuya práctica, por sus condicionamientos, puede entenderse como degradante, cosifica al individuo y lo instrumentaliza, lo cual, según la sentencia, es totalmente contrario a la dignidad humana. Hay que recordar que el Tribunal Constitucional, ciertamente en otro ámbito distinto, el ámbito penal y penitenciario, aunque con algunos elementos que podrían analógicamente estudiarse por la conexión con el tema que nos ocupa, ha considerado (en su Sentencia 57/1994, fundamento jurídico 4º) que es un elemento definitorio de un trato inhumano y degradante, en consonancia con la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el que *“ocasiona al interesado, ante los demás o ante sí mismo, una humillación o envilecimiento que alcance un mínimo de gravedad y este nivel ha de fijarse a la vista de las circunstancias del caso”*. En la misma sentencia, en su fundamento jurídico séptimo, el Tribunal Constitucional expone que la desnudez impuesta a un sujeto, aun siendo en una relación de sujeción especial como es el ámbito penitenciario atenta contra la intimidad (concepto vinculado estrechamente con la dignidad, según ya hemos expuesto): *“una persona, contra su voluntad, no puede verse en la situación de exponer y exhibir su cuerpo desnudo ante otra persona, pues ello quebrantaría su intimidad corporal”*. De estas argumentaciones, para el tema que nos

consentimiento legitiman una práctica, como es la de la prostitución, lesiva de esta integridad de la persona). Ciertamente, dado que no hay derechos absolutos, como reiteradamente ha puesto de manifiesto la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, *“habríamos de concluir en que las limitaciones son posibles y las posiciones que lleguemos a adscribir al derecho serían relativas y esa sedicente soberanía del individuo sobre su propia integridad no sería para tanto”* (p. 288). En general, estamos hablando de un derecho, a la integridad personal, que tiene una estrechísima conexión con la dignidad de la persona, y también con el libre desarrollo de la personalidad, que puede encontrar límites, pero que sobre todo incluye un derecho a la protección: *“en puridad, lo que sucede es que las obligaciones de protección, vinculantes para el Estado, derivan de los derechos fundamentales en cuanto principios objetivos”* (p. 83), de modo que, como argumenta R. Canosa, *“el sujeto ha de ser protegido por los poderes públicos frente a las potenciales lesiones de su derecho cometidas también por los particulares”* (p. 84). Toda esta argumentación, teniendo en cuenta, como sostengo, que la prostitución es una actividad que supone un menoscabo, por sus efectos perjudiciales físicos y psíquicos, a la integridad física y moral (entendido en global como integridad personal, tanto corporal como psíquica), y tomando las argumentaciones del prof. Raúl Canosa de modo analógico, considero que hay base jurídica (al menos, argumentativa), para estimar que la prostitución constituye un menoscabo de la integridad personal, y que el Estado debe adoptar una posición activa, como antes veíamos, en la labor de protección. El aspecto del consentimiento es el que probablemente nos ofrezca mayores complicaciones a nivel jurídico, ya que podría entenderse que esta prestación de consentimiento avala cualquier hecho. Pues bien, hay límites en este consentimiento respecto a la intervención en la integridad personal del sujeto, y se han puesto de manifiesto tanto en la doctrina como en la jurisprudencia. La aplicación de este derecho a la integridad personal y la facultad de pedir protección al Estado frente a conductas dañosas, sitúa al Estado en una posición de salvaguarda de la integridad. En el caso de la prostitución, aunque sea colateral a los supuestos en los que más directamente pueden verse los contornos de estos derechos, cabe afirmar, basándonos en lo argumentado en nuestro estudio, que el Estado no puede permanecer indiferente ante una realidad social como la prostitución, donde se vulnera la integridad personal de las personas prostituidas, y le compete necesariamente al poder público la acción para que cesen los actos de vulneración de la dignidad.

ocupa, cabe extraer el principio general, más allá de que estén referidas estas sentencias a situaciones fácticas diferentes, y en este sentido, nos quedaremos con la argumentación de que la obligación de exposición del cuerpo desnudo constituye un quebranto de la intimidad corporal, y la creación de condiciones de humillación o envilecimiento una vulneración del art. 15CE. No es imposible imaginar que en muchas de las situaciones de prostitución están presentes estos elementos a los que acabo de hacer referencia de la jurisprudencia constitucional. Desde luego, lo están en la prostitución en la que esta situación es forzada, en los casos de trata con fines de explotación sexual, pero también en las que el consentimiento a estas prácticas de prostitución está viciado (motivos de necesidad económica, afectaciones psicológicas, etc) aunque no haya una coacción física expresa –lo cual, erróneamente, hace creer a algunos que son casos de prostitución voluntaria-. Igualmente, el trato del denominado “cliente” hacia la persona prostituida constituye en muchas ocasiones, según los relatos a los que hemos hecho referencia en este estudio, conductas de las anteriormente referidas que atentan contra la intimidad corporal y en ocasiones generan esas condiciones de humillación y envilecimiento.

Valoraremos algunos argumentos más, de los presentes en la jurisprudencia constitucional, que por el contenido que abordan y los principios que refieren, podrían ser aplicables analógicamente al tema de estudio que nos ocupa. En la STC 53/1985 decía el Tribunal que *“la dignidad de la mujer excluye que pueda considerársela como mero instrumento”*, relativo a la imposibilidad jurídica de obligar a soportar la consecuencia de embarazo en un delito de violación, que lesiona *“en grado máximo su dignidad personal y el libre desarrollo de su personalidad”*. Ciertamente es que las situaciones no son equiparables, pero el Tribunal deja claro que la mujer no puede considerarse como mero instrumento, y en la prostitución parece claro que la mujer se configura como tal. Y respecto de una sentencia relativa a un caso de acoso sexual, la STC 224/1999, afirma el Tribunal que *“constituye un atentado a una parcela tan reservada de una esfera personalísima como es la sexualidad, en desdoro de la dignidad humana. (...) No puede permitirse hoy, ni siquiera residualmente, la perpetuación de actitudes con las cuales implícitamente se pretende cosificar [a la mujer], tratándola como un objeto, con desprecio de su condición femenina y en desdoro de su dignidad personal”*. Sonoras palabras las del Tribunal, y cargadas de sentido. Podrá argumentarse, de contrario a la tesis de este estudio, que es muy diferente el acoso sexual de la prostitución, por mediar en esta última el consentimiento de la persona. Cabe establecer fundados reparos a ese

consentimiento, viciado en la mayor parte de las relaciones de prostitución, por las coacciones y la violencia, la necesidad económica, la situación psicológica de la persona, el desconocimiento sobre las consecuencias ciertas de la acción, etc. De la argumentación de esta sentencia, en cualquier caso, y ahí sí creo que puede hacerse una interpretación analógica con la prostitución, interesa especialmente cómo el Tribunal habla de que “no pueden permitirse actitudes que pretenden cosificar a la mujer, tratándola como objeto, con desprecio de su condición femenina”. Creo que esta conceptualización encaja perfectamente con la realidad de la prostitución, mayoritariamente femenina en términos sociológicos, y muestra una argumentación que estima que la dignidad de la persona queda menoscabada en el caso de la prostitución. Hay que añadir, además, que dado que en la prostitución se produce, mediante un precio, la apropiación del “cliente” del cuerpo de la persona prostituida, bien puede entenderse que se está produciendo una “patrimonialización” de la persona, y el Tribunal Constitucional, en la sentencia 212/1996, de 19 de diciembre de 1996, ya advirtió de que la “patrimonialización” de la persona “sería desde luego incompatible con su dignidad (art. 10.1 CE)” (F. J. 8º). A mayor abundamiento, hay en la jurisprudencia constitucional sobre la dignidad o sobre conceptos conexos que se entienden vinculados o incluidos dentro de este concepto, algunas otras ideas que puede ser de interés mencionar aquí sucintamente, por la temática de este estudio. Sobre la sexualidad, un aspecto central en la materia que nos ocupa, el Tribunal Constitucional la ha vinculado, no sólo con el libre desarrollo de la personalidad, sino con la intimidad (art. 18 CE). En la STC 89/1987, en su fundamento jurídico 2º, afirmaba que *“la sexualidad pertenece al ámbito de la intimidad, es incluso uno de sus reductos más sagrados”*. Como afirma la profª. Eulalia Pascual en referencia a la STC 224/1999, *“el Tribunal Constitucional determina que la sexualidad es una expresión personalísima de la intimidad en conexión con la dignidad humana”*⁵²⁹.

Respecto al significado del concepto constitucional de dignidad humana, y cómo ha sido desarrollado en la jurisprudencia, hay un relativamente reciente estudio llevado a cabo por la profª. Carmen Tomás-Valiente, en el que revisa el concepto de dignidad aplicado a diversas situaciones, siendo muy crítica –excesivamente y de modo desenfocado y reduccionista con el concepto, a mi juicio- con lo que define como un uso inflacionario –incluso más, habla de un concepto con *“un carácter altamente abstracto,*

⁵²⁹ PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, op. cit., p. 47.

vago o impreciso”, del que, a su juicio, se hace un “uso tendencioso y maximalista de la noción de dignidad”⁵³⁰. La profesora Tomás-Valiente es especialmente crítica con una concepción ‘fuerte’, que se pretenda objetiva, del concepto de dignidad, y que no sólo se vincule a la autonomía del sujeto como única referencia de fundamento. En este sentido, se muestra crítica con los argumentos que califica de “paternalistas” y que se basan en la dignidad, entre ellos, los argumentados en contra de la prostitución, considerando esta autora, como criterio general, que no se puede proteger a la mujer en contra de su voluntad: “la dignidad es también alegada con frecuencia precisamente en el sentido contrario, esto es, como argumento justificativo de limitaciones paternalistas de la libertad (así, por ejemplo, cuando se argumenta a favor de la prohibición de la prostitución, incluso voluntaria porque vulnera la dignidad –entendida en un sentido objetivo e irrenunciable- de las mujeres”⁵³¹, añadiendo a mayor abundamiento que “no reconocer al individuo la posibilidad de dirigir su propia vida supone (...) dejar de tratarle (y ahí residiría el ‘insulto’, el trato ‘indigno’), como un igual moral merecedor de consideración y respeto. Incluso cuando se actúe con un propósito benevolente, tratar al otro como un ser incapaz de tomar sus propias decisiones implicaría una falta de respeto”⁵³². Es una crítica velada a los argumentos que no ponen por encima de todo la autonomía y el pretendido libre desarrollo, que no puedo compartir porque no reflejan adecuadamente lo que en verdad es la dignidad inherente y las derivadas que tiene en la persona, al rechazar que pueda haber opciones elegidas por el sujeto que le sean dañinas (como entiendo que es la prostitución). Pero en cualquier caso, más allá del debate doctrinal, interesa complementar lo dicho sobre la jurisprudencia respecto de la dignidad con las aportaciones del pensamiento de esta profesora. Carmen Tomás-Valiente, además de resaltar en su artículo varios de los significados jurídicos y concreciones del concepto de dignidad.

Entre otros sentidos y aplicaciones concretas del concepto de dignidad a los que hace referencia la prof^a. Tomás-Valiente, hay uno sobre el que merece la pena profundizar un poco más: se trata de la prohibición de instrumentalización de la persona. Esta profesora recuerda que esta concepción de la dignidad como no instrumentalización tiene su origen

⁵³⁰ TOMÁS-VALIENTE LANUZA, C., “La dignidad humana y sus consecuencias normativas en la argumentación jurídica: ¿un concepto útil?”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 102, septiembre-diciembre 2004, pp. 167-169

⁵³¹ *Ibid.*, p. 183.

⁵³² *Ibid.*, p. 184

en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: *“obrar de modo que no nos tratemos a nosotros mismos ni a los demás únicamente como medios sino siempre al mismo tiempo como fines, que es también el sentido que mayoritariamente se atribuye por la doctrina alemana a la consagración de la dignidad en el art. 1 de la Ley Fundamental de Bonn, [que] ha sido utilizado por nuestro TC en diversas ocasiones –de hecho, este es el sentido jurisprudencial más rico-, si bien, como antes se decía, casi nunca como herramienta aislada de interpretación y menos aún de limitación o anulación de normas”*⁵³³. La profesora Tomás-Valiente también hace referencia a otra de las dimensiones de la dignidad, la de la no patrimonialización de la persona ni del cuerpo humano o de formas de vida humana, que *“excluye la consideración del ser humano como una mera “cosa” objeto de propiedad ajena y de intercambio económico. Más allá de proyecciones evidentes, como la prohibición absoluta de la esclavitud, en la actualidad la idea viene siendo utilizada con frecuencia en el debate bioético”*⁵³⁴. Este aspecto de la patrimonialización de la persona tiene mucho que ver con la cuestión de la prostitución. Pero quizá tenga incluso más que ver otro de los aspectos que aborda esta profesora en su estudio: la utilización del otro como mero instrumento de placer o diversión. A priori, y en contra de su voluntad, no hay duda de que la dignidad queda vulnerada. El problema, como recuerda Carmen Tomás-Valiente, se plantea cuando la otra persona sí presta su consentimiento para ser “utilizado”, especialmente en casos en los que se le usa como mero instrumento de placer o diversión: *“el más evidente es in duda el de la prostitución u otro tipo de actividades de carácter sexual libremente ejercidas a cambio de una remuneración (espectáculos pornográficos, cabinas de exhibicionismo en los llamados ‘peep-shows’, etc)”*⁵³⁵. La autora considera que la prohibición de este tipo de conductas responde a lo que denomina *“usos paternalistas de la dignidad”*, y aunque nuestro Tribunal Constitucional no ha tenido que sentar doctrina sobre ello aún, la Prof^a. Tomás-Valiente trae a colación otras decisiones en las cuales los tribunales extranjeros han apostado por decisiones basadas en una concepción objetiva de la dignidad, la que aquí se está defendiendo. Se trata del caso del ‘lanzamiento de enanos’, sobre el que el Consejo de Estado francés determinó lo adecuado de su prohibición por vulnerar la dignidad del enano, aun con su consentimiento, y el caso del *peep-show* en

⁵³³ TOMÁS-VALIENTE LANUZA, C., “La dignidad humana y sus consecuencias normativas en la argumentación jurídica: ¿un concepto útil?”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 102, septiembre-diciembre 2004, pp. 184-185.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 188.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 192.

Alemania, ya referidos en este trabajo, y que constituyen dos ejemplos en los que el poder público ha primado una concepción de la dignidad como no instrumentalización, tomando el consentimiento como irrelevante frente al daño al sujeto y a su dignidad y afirmando un concepto objetivo de dignidad.

Hay otro argumento que conviene sumar a este análisis sobre la posición de la dignidad en el ordenamiento jurídico español, y el contenido que el Tribunal Constitucional ha reconocido a este concepto afirmado en el art. 10.1 CE, en relación a la política pública que deba llevarse a cabo frente a la prostitución. El artículo 9.2 de la Constitución Española de 1978 explicita que *“corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”*. Se desprende de este artículo la obligación de la promoción de la igualdad material, como así ha establecido la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en repetidas sentencias (SSTC 34/1981, 83/1984, 19/1988). El mandato de este artículo para los poderes públicos tiene que ver con lograr que quienes se encuentran en una situación de inferioridad puedan alcanzar una situación de igualdad real, y esto también representa una exigencia de la dignidad, es decir, la reposición al sujeto a una situación en la que sus condiciones se nivelen. Porque no olvidemos que la igualdad tiene también que ver con la dignidad. Si todas las personas tienen igual dignidad inherente, eso deriva una exigencia de igualdad, al menos de oportunidades, en la ley, y ante la ley. Respecto del caso que nos ocupa, puesto que el fenómeno de la prostitución es esencialmente femenino y, como pone de manifiesto el consenso político mayoritario existente en nuestro país al respecto⁵³⁶, esta actividad tiende a menoscabar en especial la consideración de la mujer y su dignidad, situándola en una posición de desigualdad que tiene que ver con el afianzamiento de patrones de conducta en los que el hombre puede considerar que la mujer le pertenece, al poder comprarla. En este sentido, las legislaciones más avanzadas frente a la prostitución tienen en cuenta la necesidad de salvaguardar y promover la dignidad de la mujer y nivelar su situación, con un componente “feminista”, que más allá de debates teóricos sobre la bondad de esta teoría, que no proceden en este

⁵³⁶ Ver en este sentido las conclusiones del *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país*, Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades de las Cortes Generales, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007.

punto, tienen una comunión de fines con el planteamiento que explico relativo a la dignidad y la no instrumentalización, y confluyen en el principal objetivo que es la salvaguarda de la dignidad de las personas prostituidas, en su inmensa mayoría, mujeres.

Creo conveniente citar en este punto al Consejo de Estado, en el informe que realizó al respecto de los anuncios de prostitución en prensa: *“porque la prostitución tiene un fuerte componente diferencial de género, ya que comporta especialmente una degradación de la dignidad de la mujer, que incide en el ámbito de la igualdad, habida cuenta la notable diferencia existente entre la prostitución masculina y femenina. Y, como señala el Informe de la Comisión Mixta tantas veces citado, aunque tal desigualdad no suponga en principio y con carácter general una discriminación por razón de sexo de las prohibidas por el artículo 14 de la Constitución, sí puede afectar al ámbito cubierto por el artículo 9.2”*⁵³⁷. Esta aseveración del Consejo de Estado se suma a la conclusión a la que llegó la Comisión Mixta Congreso-Senado para los Derechos de la Mujer, que en el informe de la ponencia que analizaba lo referido a la prostitución, afirmó que una hipotética regulación de esta actividad contravendría los artículos 14 y 9 de la Constitución, entiendo que, dentro de los epígrafes del art. 9, por vulnerar concretamente el mandato del art. 9.2 de que el Estado vele por una igualdad efectiva, entre otras cuestiones.

Volviendo a la literalidad del art. 9.2 CE, y poniendo el foco en el primero de los valores que enuncia, si los poderes públicos han de promover las condiciones para que la libertad, además de la igualdad, sea también real y efectiva, entiendo que ese mandato puede perfectamente incluir acciones tendentes a la restricción de las actividades de la prostitución, para permitir una “libertad real y efectiva” de la persona inmersa en ello, liberándola de una actividad que se ejerce, las más de las veces, por mera necesidad económica, o en un régimen que dista mucho de la total libertad (casos de explotación sexual y tráfico de personas, que son un porcentaje muy alto del sector), y que causa efectos perniciosos sobre el sujeto. También los poderes públicos han de promover su participación social, que cabe pensar que estará disminuida dada la consideración social negativa de esta actividad. Este planteamiento que defiendo con base en la literalidad del

⁵³⁷ Informe de la Comisión de Estudios del CONSEJO DE ESTADO respecto de las posibilidades de actuación contra anuncios de contenido sexual y prostitución publicados a diario en diversos medios de comunicación de prensa escrita, 9 de marzo de 2011, p. 26, disponible en <http://www.consejo-estado.es/pdf/Anuncios%20de%20contenido%20sexual%20y%20prostitucion%20en%20prensa.pdf>

art. 9.2 tiene un encaje especialmente adecuado en la cuestión que estamos abordando, y muestra la necesidad de que el Estado tome un papel activo, mediante la legislación y las políticas públicas, para crear condiciones que permitan garantizar una libertad efectiva, y una restricción de las conductas que limitan esa libertad y la igualdad, además de la dignidad, evitando que los poderes públicos adopten una actitud pasiva o de tolerancia de una situación que menoscaba la dignidad de las personas, y adopten medidas tendentes a evitar estas situaciones, como las que más adelante se referirán.

3. ARGUMENTOS EN EL DEBATE SOBRE LA PROSTITUCIÓN Y LA DIGNIDAD

Las consideraciones teóricas que se han manifestado a lo largo de este trabajo han sido también puestas de manifiesto en el debate público sobre la prostitución. Dedicaré este epígrafe a reflejar algunas de las argumentaciones teórico-prácticas formuladas por algunos juristas en el seno de la Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, en las Cortes Generales, que en 2007 emitió el “Informe de la ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país”.

Citaré en primer lugar algunas de las consideraciones que formuló el catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Valladolid, Fernando Rey, que fue uno de los muchos comparecientes ante esta Comisión parlamentaria. En su intervención, el Prof. Rey explicó que, en la práctica jurisprudencial, *“los jueces están negándose a considerar la prostitución como un trabajo más. Aplican el artículo 1265 del Código Civil (la prostitución tiene una causa ilícita y es un ejemplo de contrato opuesto a la moral), por tanto, no produce efecto alguno. En una versión más moderna los jueces acuden al artículo 10.1 CE, que habla de la dignidad humana como vulnerada en todo caso”*⁵³⁸. Esto muestra que la jurisprudencia, en la aplicación de la ley, entiende que la prostitución menoscaba la dignidad humana. Igualmente, se entiende que la prostitución no es una relación comercial sobre un objeto de comercio lícito, independientemente de la autonomía de la voluntad de los sujetos intervinientes.

El Prof. Rey plantea en su comparecencia el debate al respecto del concepto de dignidad: *“aquí se invoca desde los dos lados. Para algunos la dignidad es un límite, aquí se suele invocar a Kant, que tiene páginas luminosas, pero en todo caso las personas tienen valor y no precio y, por tanto, todo acto de prostitución, incluso el voluntario, sería un ataque a la dignidad; y para otros, la dignidad se entiende en un sentido dinámico como libre desarrollo de la personalidad y de la autodeterminación y, por tanto, la prostitución sería un ejercicio libre de la dignidad. (...) Personalmente, tengo*

⁵³⁸ Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, intervención de REY, FERNANDO, Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 143-144.

problemas para admitir con la Constitución en la mano la prostitución libre pero por cuenta ajena, es decir, aquella que está organizada, de la que se beneficia económicamente un tercero”⁵³⁹. Esencialmente, el Prof. Rey plantea la disyuntiva existente respecto a la dignidad y la prostitución. A lo largo de este trabajo se ha desarrollado la idea kantiana de la dignidad humana y se han ofrecido argumentos para tratar de mostrar que la prostitución es contraria a la dignidad de la persona. Pero no ignoro que existen posiciones y argumentos que apuntalan la idea de que la prostitución es un ejercicio de la libertad y la autonomía personal. Creo que cabe cuestionarse seriamente la perniciosa repercusión en la dignidad de actuaciones que, movidas en un principio por la libertad y en uso de la autonomía personal, ponen a la persona en una situación de objeto y medio para otros, que le dificulta recuperar esa libertad y esa autonomía, y merman (podría convenirse que hay cierto consenso social al respecto), cuando menos, su consideración social. El ejercicio primero de la libertad para convertirse en una persona sometida a los dictados de otro, además en un terreno tan personalísimo, íntimo y configurador de la persona como es la sexualidad, bien puede estimarse que menoscaba la dignidad, conforme a toda la argumentación contenida en este estudio.

Me parece de especial interés la argumentación que expresó, en la citada comisión parlamentaria, la magistrada Inmaculada Montalbán Huertas, del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía y coordinadora de la Comisión de violencia de género de Jueces para la Democracia. Al respecto de la argumentación que considera que el ejercicio de la prostitución libre no es contrario a la dignidad y debería ser regulado, considera que *“una propuesta de normalización o de regularización de este sector que hablamos de prostitución que se afirma ejercer de manera consentida y libre, sería un obstáculo en el avance hacia la materialización de los derechos fundamentales, sería tanto como enquistar un problema en nuestra sociedad, que impediría avanzar hacia la realización de los derechos fundamentales, que es no una declaración programática, es una obligación de los poderes públicos que tenemos en el [art.] 9.3 de la Constitución*”⁵⁴⁰. Probablemente en su comparecencia la magistrada quiso referirse más bien al art. 9.2 de la Constitución (“Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 144

⁵⁴⁰ *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país*, intervención de MONTALBÁN HUERTAS, I., Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 162-163.

efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”), que alude a lo que explica la magistrada sobre la realización de los derechos fundamentales, ya que el 9.2 establece claramente que a los poderes públicos le corresponde la obligación de promover las condiciones para una efectiva libertad e igualdad del individuo, algo que la prostitución pone (creo que sobre esto puede existir un amplio consenso) seriamente en cuestión. Este argumento ya se ofreció en el texto de este estudio anteriormente, como uno de los posibles fundamentos constitucionales para articular una legislación restrictiva de la prostitución y que, efectivamente, como afirma el art. 9.2 CE, promueva las condiciones para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas.

Esta magistrada considera que una hipotética introducción de un modelo legal de normalización de la prostitución daría *“el mensaje de que efectivamente el cuerpo se puede usar, se puede vender y se puede comprar. Entonces esto, naturalmente entraría en contradicción con lo que es a nuestro entender la filosofía del artículo 10 y del artículo 9.3 de la Constitución”*⁵⁴¹. Se aprecia así que una pretendida legalización de la prostitución no haría sino avalar la cosificación de la persona, algo totalmente contrario a lo consagrado respecto a la dignidad humana en nuestra Constitución. Me parece también de interés lo que afirma esta magistrada al respecto de que *“es un hecho incontrovertido que la prostitución puede causar y producir graves daños físicos y psicológicos a las personas que la ejercen de forma voluntaria o con consentimiento o no voluntaria y coaccionada”*⁵⁴². Considero que en esa afectación psicológica que causa la prostitución, y un razonablemente amplio consenso social sobre su existencia, puede fundamentarse el argumento de que, tras una hipotética decisión autónoma para ejercer la prostitución, esa autonomía queda limitada y desvirtuada. Difícilmente una persona con un daño psicológico y unos condicionantes socioeconómicos influidos por el ejercicio de la prostitución está en una situación de autonomía para decidir en libertad a futuro.

Me parece de interés también la argumentación de una de las fiscales del Tribunal Superior de Justicia de la Comunidad Valenciana, Teresa Gisbert Jordá, que también compareció en la citada comisión. Esta fiscal cuestiona que pueda existir auténtica

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 162-163.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 163

libertad en este ámbito: “¿el ejercicio de la prostitución puede ser realmente libre?, y si es realmente libre ¿es lícito y por tanto regulable? O, por el contrario, la prostitución, en todo caso, no puede ser realmente libre cuando se plantea en una situación de vulnerabilidad de las mujeres, de exclusión social y económica de mujeres pobres, inmigrantes ilegales, que han sido objeto de trata ilegal y de tráfico. En mi opinión y con carácter general, normalmente no se dan las condiciones para una decisión libre y regulable, y por ello hay que plantearse que la prostitución, lo que hace es vulnerar los derechos humanos y mantener una forma más de violencia de género sobre las mujeres”⁵⁴³. Me parece interesante esta reflexión acerca de la libertad que puede existir en la decisión de ejercer la prostitución, cuando en numerosas ocasiones esa decisión viene motivada por condicionantes de orden económico y social.

Esta fiscal entiende que son varios los derechos conculcados: “La prostitución ataca los derechos humanos de las mujeres, empezando por el derecho a no ser discriminada por razón de su sexo. La prostitución viola este derecho porque es un sistema de extrema discriminación de un grupo de seres humanos que es puesto en situación de servidumbre sexual por, y en beneficio, de otro grupo de seres humanos. La prostitución viola el derecho a la integridad física, psíquica y moral de las personas prostituidas, por la alienación de la sexualidad de las mujeres, que es apropiada y convertida en una cosa que se compra y que se vende. La prostitución es incompatible con la idea de libertad y con una verdadera autodeterminación sexual, ya que los derechos humanos de las mujeres incluyen su derecho a controlar y decidir de forma libre y responsable los dominios relativos a su sexualidad”⁵⁴⁴. Más allá de algunos matices ideológicos que puedan tener estas consideraciones, creo que ilustran sobre el menoscabo que conlleva la prostitución para la dignidad y los derechos de la persona.

Hay otro apunte más que se puede hacer, al respecto de la libertad, y es relativa a que la sociedad puede establecer límites a la misma, cuando estima que existen valores superiores. Citaré otra de las consideraciones que efectuaba la fiscal en su comparecencia: “No se tiene en cuenta, a la hora de defender la libertad de elección, si en esta materia, como en otras, se puede elevar la decisión y elección individual por encima de todos los

⁵⁴³ Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, intervención de GISBERT JORDÁ, T., Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007, p. 183 y ss.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 183

otros derechos humanos y de toda noción de bien común. En nombre de una determinada concepción del ser humano (...), la sociedad, la colectividad ha considerado necesario con frecuencia poner límites a la libertad individual. Por ejemplo, en materia de biotecnología, se ha cuestionado el concepto de elección personal planteándose cuestiones éticas sobre la integridad del cuerpo humano y de la persona, en lo que se refiere a la venta órganos, la maternidad de sustitución o la clonación humana”⁵⁴⁵. Estas consideraciones hacen referencia a que la libertad encuentra límites y, en un terreno como el de la prostitución, pueden aplicarse esos límites, aunque puedan ser calificados de paternalistas.

Además de los principales argumentos en el debate público sobre la prostitución en España, desarrollados en buena medida (por dar voz a todas las posiciones sobre la materia: abolicionistas, regulacionistas, feministas, etc.) en la Ponencia en el Congreso de los Diputados que acabamos de referir, en el ámbito internacional hay un importante debate intelectual y académico sobre esta cuestión. Destacan en la vanguardia de la crítica a las posiciones tendentes a la regulación de la prostitución las autoras que se encuadran en un planteamiento feminista, que buscan evitar la instrumentalización de la mujer, teniendo en cuenta que la no instrumentalización es una de las exigencias del respeto a la dignidad de la persona.

Como principales exponentes, podemos referir a Carole Pateman, a Catharine MacKinnon, y a Martha Nussbaum, entre otras, que han reaccionado contra la “cosificación” de la mujer (*‘objectification’*). En este sentido, C. MacKinnon ha advertido de la estrecha relación entre la cosificación sexual y la violencia, una cosificación que define como un “significado social impuesto” sobre el cuerpo de las mujeres⁵⁴⁶ y que permite que la mujer pueda ser utilizada sexualmente. Precisamente otra de estas autoras, M. Nussbaum⁵⁴⁷, ha evaluado algunas de las características que conlleva la cosificación, y entre ellas aparece la instrumentalización, la denegación de autonomía, la fungibilidad, la violabilidad, la posesión y la denegación de subjetividad. Todas ellas, evidente y

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ Vid. BARTLETT, K. T., *MacKinnon's Feminism: Power on Whose Terms*, California Law Review, vol. nº 75, 1987, pág. 1566. Disponible en <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol75/iss4/7>

⁵⁴⁷ NUSSBAUM, M., *Objectification*, en “*Philosophy and Public Affairs*”, otoño de 1995, 24, 4. Pág. 257. Disponible en <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/nussbaumO.pdf>

radicalmente contrarias a la dignidad de la persona y que restringen la libertad última de la persona. Para Nussbaum, sobre estas siete formas de cosificación (*'objectification'* en inglés), hay una conclusión: *“parece que Kant, MacKinnon y Dworkin están en lo cierto en una perspectiva central. Que el tratamiento instrumental de seres humanos, el tratamiento de seres humanos como herramientas de los propósitos de otro, es siempre moralmente objetable”*⁵⁴⁸.

4. NORMATIVAS EN EL ÁMBITO MUNICIPAL QUE RESTRINGEN LA PROSTITUCIÓN

En los últimos años, se han establecido una serie de normativas en España, fundamentalmente a nivel local, restrictivas de la prostitución, fruto del consenso existente respecto a la consideración de la prostitución como una actividad que menoscaba la dignidad, igualdad y respeto debido a la persona (fundamentalmente, la mujer). En el ámbito municipal, estas normativas parten también de la necesidad de la ordenación de la convivencia en el espacio público.

Mostraré dos ejemplos de normativas aprobadas muy recientemente en dos grandes ciudades como Barcelona y Sevilla. Se trata de dos normativas muy avanzadas en esta cuestión, y que muestran en qué línea debe seguir caminando la legislación para, progresivamente, ir erradicando (al menos en los espacios públicos, en los que tienen competencia los ayuntamientos, aunque sería deseable un mayor ámbito de actuación) una práctica contraria a la dignidad de la persona como es la prostitución, estrechamente vinculada, como ya se ha puesto de manifiesto, con la trata de personas para explotación sexual, y que causa los efectos tan perniciosos sobre las personas que se han descrito con anterioridad.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 290.

En la regulación de las ciudades de Barcelona y Sevilla existen numerosas coincidencias, y una diferencia cualitativamente importante. La normativa de Sevilla opta por no establecer ninguna sanción para la persona que se prostituye, por considerarla una víctima, y multar al “cliente”. En cambio, la normativa barcelonesa prevé una sanción administrativa (concretamente, multa de entre 100 y 300 euros), también para la persona que ofrece servicios sexuales. Es la diferencia fundamental entre ambas regulaciones, pero creo que es de importancia, puesto que esta leve sanción, siempre acompañada de otras medidas de protección social, puede concienciar y ser un disuasorio, contrario para el ejercicio de la prostitución

La ciudad de Barcelona cuenta con una restrictiva normativa municipal respecto de la prostitución. En el año 2005 se aprobó la Ordenanza, de 23 de diciembre, de Medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona⁵⁴⁹. Con el fundamento central de mantener el espacio público como lugar de convivencia y civismo, se toman medidas contra conductas, entre ellas la prostitución, que se entiende que pueden perturbar la convivencia. En la exposición de motivos de esta norma se habla de que “todas las personas puedan desarrollar en libertad sus actividades de libre circulación, de ocio (...) con pleno respeto a la dignidad y los derechos de los demás (...)”. Nótese que se hace referencia a la dignidad de la persona. Así, se prohíbe la utilización del espacio público para el ofrecimiento y la demanda de servicios sexuales. En el artículo 38 y siguientes de esta norma, se fija como objetivos “preservar a los menores de estas prácticas, mantener la convivencia y prevenir la explotación de determinados colectivos”. La prohibición se fija en el art. 39, bajo el título de “normas de conducta”. En su punto primero, se establece que “se prohíbe ofrecer, solicitar, negociar o aceptar, directa o indirectamente, servicios sexuales retribuidos en el espacio público. El punto segundo agrava la conducta, cuando ésta se realice a menos de 200 metros de centros docentes. El punto tercero especifica que “está especialmente prohibido mantener relaciones sexuales mediante retribución por ellas en el espacio público”. Se establece un régimen sancionador administrativo, mediante apercibimiento y multa, y se complementa la regulación en el art. 41 con una actividad de servicios sociales, para prestar información

⁵⁴⁹ Ordenanza, de 23 de diciembre, de Medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona. Disponible en la pág. Web del Ayuntamiento de Barcelona, en http://w3.bcn.cat/V04/Serveis/Ordenances/Controladors/V04CercaOrdenances_Ctl/0,3118,200713899_200726005_2_116809644,00.html?accio=detall . Última modificación publicada en el Boletín Oficial de la Provincia de Barcelona del jueves, 16 de agosto de 2012.

y ayuda a todas aquellas personas que ejercen “trabajo sexual en la ciudad y quieran abandonar su ejercicio”. Estas medidas se encuadran dentro de un Plan para el Abordaje Integral del Trabajo Sexual del Ayuntamiento de Barcelona.

La normativa de Barcelona ha sido reformada en julio de 2012. El día 25 el pleno municipal decidió modificar los artículos 39 y 40 de la normativa. Se reforma el artículo 39, que prohíbe en su punto primero “ofrecer o aceptar prestar servicios sexuales retribuidos en el espacio público” (bajo multa de 100 a 300 euros). Está especialmente prohibido la “solicitud, demanda y negociación de servicios sexuales retribuidos en el espacio público por parte de los clientes potenciales” (un nuevo concepto introducido). También se introduce otra prohibición, la de “cualquier conducta realizada en el espacio público que favorezca y promueva el consumo de prostitución u otras formas de explotación sexual, considerándose recogidas entre estas las conductas de acercarse a los clientes”. Se mantiene el agravamiento para la realización de estas conductas en las proximidades de centros docentes (multa de 1200 a 1500 euros), y la prohibición de mantener relaciones sexuales mediante retribución en el espacio público (art. 39.5), lo que está sancionado con multa de entre 1500 a 3000 euros. Se mantienen las previsiones de informar a las personas prostituidas de los programas y servicios sociales ofertados por el ayuntamiento.

De esta normativa, se extraen varias conclusiones. La primera es que su enfoque busca evitar que se produzcan las conductas de prostitución en el espacio público, siendo este su principal enfoque, por ser de competencia municipal. No obstante, presenta consideraciones interesantes, al entender la prostitución como una forma de explotación sexual de la persona, según el art. 39.3 de la norma. Otra de las cuestiones a reseñar es que, frente a la regulación sueca, en la normativa barcelonesa sí hay sanción para la persona prostituida, si bien es una sanción administrativa y pecuniaria de no muy alta cuantía, en el caso del ofrecimiento de servicios sexuales, y más alta cuantía en el caso de realizarlos en el espacio público. El enfoque de esta regulación es de sanción administrativa tanto para quien ofrece esos servicios, como para quien los acepta, tanto la persona prostituida como el “cliente” son sancionados, mostrando, como en el modelo sueco, la responsabilidad que tiene quien solicita servicios sexuales en la existencia de situaciones de prostitución. Nótese que, además, se prohíben las conductas de promoción

del consumo de prostitución, entre ellas, la aproximación a los clientes. El enfoque asistencial para la rehabilitación de las personas prostituidas también es notable.

En la ciudad de **Sevilla**, se cuenta con un “Plan de Acción Integral para promover la erradicación de la trata, la prostitución, y otras formas de explotación sexual, 2010-2015”. El enfoque de nuevo es el de considerar la prostitución como una forma de explotación sexual. Así se refiere en la presentación de dicho plan, considerando que estas realidades “tienen una especial gravedad pues suponen la reducción máxima de una persona a mero objeto, y la persona reducida a esta condición está expuesta a un trato vejatorio y violento en la mayoría de los casos”⁵⁵⁰. Igualmente, en la introducción al plan encontramos consideraciones como que “la prostitución se encuentra asociada a la pobreza, a situaciones de precariedad, y, en los últimos años, a la trata de mujeres con fines de explotación sexual; en segundo lugar, causa daños psicológicos, vulnerabilidad, exclusión social y, con frecuencia, daños físicos en quienes la padecen”⁵⁵¹. El plan liga la prostitución y la trata con la violencia de género, en un enfoque similar al de la legislación sueca: “entre las manifestaciones de esta violencia de género encontramos la trata con fines de explotación sexual, las distintas formas de prostitución y otras manifestaciones de explotación sexual”⁵⁵².

Este plan se hace eco de las definiciones internacionales de “trata de personas”, y hace suyo el concepto que contiene el Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños⁵⁵³, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional. Así, “por trata de personas se entenderá la captación, el transporte, traslado, acogida o recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, abuso de poder (...) con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de

⁵⁵⁰ Plan de Acción Integral para promover la Erradicación de la Trata, la Prostitución y otras formas de Explotación Sexual (2010-2015), del Ayuntamiento de Sevilla, disponible en <http://www.sevilla.org/ayuntamiento/areas/area-de-familia-asuntos-sociales-y-zonas-de-especial-actuacion/a-mujer/plan-integral-contra-la-prostitucion>

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 9

⁵⁵³ *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional*, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas de 15 de Noviembre de 2000, en vigor el 25 de diciembre de 2003. Ratificado por España el 1 de marzo de 2002.

explotación sexual (...). Consecuentemente, el consentimiento no se tendrá en cuenta cuando se haya recurrido a los medios antes citados (fuerza, etc.). El plan recuerda que la trata de mujeres y niñas, especialmente con fines de explotación sexual, constituye el tercer “negocio” ilegal más lucrativo del mundo, según las estimaciones de las Naciones Unidas.

El Plan del Ayuntamiento de Sevilla, en su enfoque sobre la prostitución, considera que debe hacerse una aproximación desde una perspectiva de género, en un enfoque similar al sueco. Lo hace apoyado en el siguiente argumento: “el hecho de que las personas en situación de prostitución sean mayoritariamente mujeres y niñas y que las personas que “consumen” prostitución, con independencia de que esta sea masculina o femenina, sean mayoritariamente hombres, hace necesario que la situación se aborde aplicando la perspectiva de género”⁵⁵⁴. Su enfoque es muy crítico con una supuesta libertad de la mujer para ejercerla: “la prostitución no es una expresión de libertad sexual de la mujer sino que tiene que ver con la violencia, la marginación, las dificultades económicas y, sobre todo, con una cultura sexista y patriarcal. Frente a lo que se suele decir, como una forma de legitimar las desigualdades entre hombres y mujeres no se trata del “oficio más viejo del mundo” sino ante una de las formas de violencia de género más antiguas y crueles”⁵⁵⁵.

En este sentido, el plan del Ayuntamiento de Sevilla llama la atención sobre los delitos cometidos sobre la persona en situación de prostitución, a los que además de agresiones y abusos sexuales, se suman “otros delitos que van desde las amenazas, la detención ilegal, las agresiones físicas con resultado o no de lesiones, y en algunos casos, el asesinato o el homicidio”⁵⁵⁶. De ahí que el enfoque sobre las personas prostituidas sea fundamentalmente asistencial: “en este Plan la prostitución es una manifestación de la estructura de subordinación de las mujeres. En ningún caso se criminalizará a las mujeres prostituidas ya que respecto a las mismas debe seguirse un enfoque de derechos humanos”⁵⁵⁷. Se aprecia en este planteamiento también una similitud muy notable con el modelo sueco.

⁵⁵⁴ Plan de Acción Integral para promover la Erradicación de la Trata, la Prostitución y otras formas de Explotación Sexual (2010-2015), del Ayuntamiento de Sevilla, p. 12.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 12

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 12

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 12

Entre los principios rectores de este plan, está en primer lugar el mencionado “enfoque de Derechos Humanos”. Ante la explotación de la mujer prostituida, no se la sanciona, ofreciéndole recursos sociales, y recayendo la sanción sobre “el prostituidor y el consumidor en espacio público de cualquier forma de explotación sexual, pues entendemos que su conducta no tiene justificación alguna, promueve una imagen denigrante de los seres humanos, y es causa de problemas de convivencia e inseguridad”⁵⁵⁸.

El Ayuntamiento de Sevilla opta por el “Enfoque abolicionista”⁵⁵⁹, por considerar que “es el más apropiado para erradicar cualquier forma de explotación sexual y ofrecer a las víctimas alternativas que les permitan vivir con seguridad, libertad y dignidad. A nivel internacional se ha demostrado que posturas regularizadoras de la prostitución han sido determinantes para el incremento de actividades delictivas conexas a la misma, como la trata de mujeres y jóvenes con fines de explotación sexual”⁵⁶⁰. En el plan se especifica que “los resultados en los Estados que habían legalizado o regulado la prostitución fueron tan desalentadores como la penalización tradicional a la persona en situación de prostitución. (...) Condujeron a un drástico aumento en todas las facetas de la industria del sexo, un marcado incremento del crimen organizado en la industria del sexo, un dramático aumento en la prostitución infantil, una explosión en la cantidad de mujeres y niñas extranjeras traficadas hasta la región, así como indicaciones de un incremento en la violencia contra las mujeres, y de conductas machistas”⁵⁶¹. El Plan destaca que en el Estado de Victoria, en Australia, donde se creó un sistema de prostíbulos legalizados y regulados, estos establecimientos aumentaron, se convirtieron en foco de atracción del crimen organizado, y las mujeres que trabajaban en ellos declaraban seguir sintiéndose coaccionadas y forzadas⁵⁶².

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁵⁹ Este enfoque se ciñe a lo que en la doctrina se ha denominado el “abolicionismo”, un modelo de abordar la problemática de la prostitución, correspondiente a un movimiento que se oponía a la reglamentación de esta actividad. La Dra. Agustina Iglesias, de la Universidad de La Coruña, explica que “*este movimiento concebía la prostitución como una cuestión de ‘dignidad de la mujer’ porque los reglamentos, según ellas, formalizaban y legalizaban la esclavitud sexual de las mujeres*”. Vid. IGLESIAS, A., *La prostitución y el trabajo sexual*, en VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 60.

⁵⁶⁰ Plan de Acción Integral para promover la Erradicación de la Trata, la Prostitución y otras formas de Explotación Sexual (2010-2015), del Ayuntamiento de Sevilla, p. 24

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 25

⁵⁶² *Ibidem*, p. 25.

El Plan del Ayuntamiento de Sevilla se despliega en torno a cinco áreas, que tienen que ver con la sensibilización y la prevención, la formación, la asistencia integral y la protección a las víctimas o personas en riesgo, el establecimiento de normas y sanciones, y la reorganización y el fortalecimiento de los recursos destinados a esta cuestión. En este estudio, es de especial interés revisar la nueva ordenanza municipal que busca combatir la realidad de la prostitución.

La “Ordenanza para luchar contra la prostitución y la trata con fines de explotación sexual en la ciudad de Sevilla”⁵⁶³ entró en vigor el 18 de octubre de 2011. En su exposición de motivos deja claro que su objetivo principal es el de “luchar contra la prostitución y la trata (...) preservando los espacios públicos como lugares de convivencia, civismo e igualdad, evitando actividades de explotación sexual que difunden una imagen del ser humano, muy especialmente de la mujer, como mero objeto sexual y perturban la convivencia social”. Sus fundamentos jurídicos, según expresa la propia ordenanza, están en los arts. 14 y 15 de la Constitución española, además de en diversas leyes: Ley 1/2004 de medidas de protección integral contra la violencia de género, y ley 12/2007 para la promoción de la igualdad de género en Andalucía.

El enfoque de esta normativa, por pretender encuadrarse en las previsiones de los artículos 14 y 15 de la Constitución, se debe entender referido a la igualdad (en este caso, con un enfoque de género), y respecto del art. 15, entiendo que irá referida al derecho a “la integridad física y moral” frente a “tratos degradantes”. Es interesante hacer un pequeño *excursus* en este punto para hacer referencia a la integridad física y moral, que no deja de ser una de manifestación de la dignidad de la persona: *“en efecto, ‘integridad moral’ es un concepto complejo que se enlaza con el principio de la dignidad de la persona y de sus derechos inviolables, reconocidos constitucionalmente (art. 10) como fundamento del orden político y de la paz social. (...) Con la doble alusión a la integridad ‘física’ y ‘moral’, se quiere, en definitiva, garantizar la ‘integridad personal’ en el sentido de ‘incolumidad personal’. El término ‘incolumidad’ (Unversehrtheit) es el que utilizan a estos efectos otras constituciones (...), significa a su vez ‘sano, sin lesión ni*

⁵⁶³ Publicada en el «Boletín Oficial» de la provincia de Sevilla, número 119 de 26 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.sevilla.org/ayuntamiento/areas/area-de-familia-asuntos-sociales-y-zonas-de-especial-actuacion/a-mujer/plan-integral-contrala-prostitucion/ordenanza-para-luchar-contrala-prostitucion-y-la-trata-con-fines-de-explotacion-sexual-en-la-ciudad-de-sevilla>

*menoscabo'. (...) Es un concepto complejo, (...) comprende una pluralidad de derechos: a la integridad física, a la salud física y mental, al bienestar corporal y psíquico, a la propia apariencia personal (...)*⁵⁶⁴. El entronque de esta normativa local con el art. 15 de la Constitución, entiendo que va enfocado a, mediante la restricción de la prostitución, evitar el menoscabo de la integridad física y moral de las personas prostituidas, en el sentido aquí expresado, puesto que bien puede entenderse, que el ejercicio de la prostitución, con la problemática que le es inherente, puede afectar todo lo mencionado: la salud física y mental, el bienestar corporal y psíquico, etc. Me parece además interesante otro de los comentarios que al art. 15 CE ha realizado el profesor Rodríguez Mourullo: *“al igual que acontece con la garantía constitucional del derecho a la vida, la consagración del derecho a la integridad física y moral de la persona no tiene el sentido de otorgar al individuo un derecho subjetivo portador de una plena facultad de disposición sobre su propio cuerpo. La razón y la finalidad de la declaración constitucional son, como ya sabemos, otras. Ahora bien, tampoco existe precepto constitucional alguno que obligue a negar eficacia al consentimiento de la víctima en el ámbito de las lesiones. La cuestión queda, por tanto, remitida a la legislación penal (...) El Código Penal de 1995 optó por otorgar, con carácter general, al consentimiento en las lesiones eficacia meramente atenuante y no justificante”*⁵⁶⁵. Creo que es interesante esta apreciación para sumarla al debate, ante esta cuestión del daño a la integridad física y moral.

Terminado este *excursus*, y volviendo a la concreta normativa local sevillana, hay que hacer hincapié en que el texto literal de la ordenanza, que busca salvaguardar, además de la dignidad, otros bienes que son una manifestación de ésta, como se ha expresado anteriormente con la integridad física o moral. En la norma se menciona expresamente que no debe considerar a la mujer “como mero objeto sexual”, con lo que se hace alusión a la cosificación de la persona que produce la prostitución, que además se explicita en el art. 11 de la ordenanza, donde se considera que existen, y deben ser eliminados, unos “estereotipos en función del sexo sobre los que se asienta la desigualdad y la violencia ejercida contra la mujer que tienden a tratar a las mujeres como un objeto de consumo, cosificando y atentando contra los principios básicos de dignidad y respeto a las mismas”.

⁵⁶⁴ RODRÍGUEZ MOURULLO, G., “Artículo 15. Derecho a la vida”, en AA.VV., ALZAGA, O. (dir.), *Comentarios a la Constitución Española de 1978*, tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas-Cortes Generales, 1997, Madrid, p. 288-289.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 290.

Es de especial importancia el planteamiento de otro de los epígrafes de la exposición de motivos de esta ordenanza: “de acuerdo con el informe de conclusiones de la Comisión mixta Congreso-Senado sobre la prostitución en nuestro país, aprobada el 13 de marzo de 2007, se debe contemplar la prostitución en el marco del Convenio de Naciones Unidas para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena, de 2 de Diciembre de 1949, que considera la existencia de explotación sexual aunque exista consentimiento de la víctima; así como con la Resolución aprobada por el Parlamento Europeo el día 2 de febrero de 2006 que insta a luchar contra la idea de que la prostitución es equiparable a un trabajo, el Protocolo de Palermo de 2000, el Convenio sobre Lucha contra la Trata de seres humanos del Consejo de Europa de Mayo de 2005 (...)”. Y dentro de este enfoque, la ordenanza es clara: “la mujer en situación de prostitución ha de tener la consideración de víctima, ya que la prostitución es una forma extrema de violencia de género. Es en este contexto donde hay que considerar como beneficiarios de la explotación sexual tanto al proxeneta como al cliente. No puede ni debe darse un mismo tratamiento a la víctima y al explotador. Por ello, la Ordenanza sanciona la demanda de servicios sexuales, favorecimiento, promoción o facilitación de estas conductas, y nunca el ofrecimiento por parte de la víctima. La figura del proxeneta como explotador ya está recogida en nuestra legislación penal. No así la del cliente”⁵⁶⁶.

Entrando en el concreto articulado de la norma, el art. 14 prohíbe “solicitar, negociar o aceptar, directa o indirectamente, servicios sexuales retribuidos en los espacios (...) A estos efectos, se considerará demanda o aceptación la proposición para su propio disfrute o el de tercera persona de la realización de una actividad sexual a cambio de un pago. Se prohíbe mantener relaciones sexuales mediante retribución por ellas en el espacio público”. Igualmente, también se prohíben las conductas que “puedan considerarse como favorecedoras o que promuevan el consumo de prostitución u otras formas de explotación sexual (...). Se considerarán dentro de estas conductas de favorecimiento las consistentes en acercar a los clientes a donde se encuentran las personas en situación de prostitución, y cualquiera otra que sirva para el acercamiento entre ambas partes. Se considerará promoción el uso de cualquier medio para contactar a los clientes con personas en

⁵⁶⁶ Ordenanza para luchar contra la prostitución y la trata con fines de explotación sexual en la ciudad de Sevilla, publicada en el «Boletín Oficial» de la provincia de Sevilla, número 119 de 26 de mayo de 2011 p. 4

situación de prostitución, como panfletos, carteles, anuncios u otros medios para cuya difusión se utilicen cualquiera de los elementos descritos en el art. 4 de esta ordenanza. En ningún caso las conductas detalladas en el presente artículo podrán estar referidas a las personas que ejerzan la prostitución, a efectos sancionadores”.

Quedan así detalladas las conductas sancionables por el ayuntamiento. Esta normativa hace hincapié en la necesidad de sancionar las conductas de favorecimiento de esta actividad, y deja claro en el articulado que las personas en situación de prostitución quedan exentas de sanción. Las sanciones van desde la multa de 750 euros a los 1.500 euros, salvo que la conducta se califique como infracción muy grave (por realizarse cerca de centros docentes, actos públicos festivos o deportivos, y en lugares que impliquen mayor vulnerabilidad para la persona prostituida, por su aislamiento), caso en el que la multa puede ascender a 3.000 euros.

A estas medidas se añade la prohibición de colocar, repartir y divulgar publicidad que promueva o favorezca el consumo de prostitución y la explotación sexual de las mujeres, cuando se utilice para ello alguno de los elementos urbanos de titularidad pública, vehículos para publicidad, y la publicidad móvil, todo ello sancionado con multas de hasta 750 euros. Es de interés reseñar que la ordenanza también fomenta la colaboración y la denuncia ciudadana de estas situaciones de explotación sexual, declarando confidenciales los datos del denunciante y garantizando el anonimato del mismo. Además del régimen sancionador, se prevén una serie de intervenciones sociales, de información a las personas prostituidas, con explicación de los recursos sociales existentes.

Se incrementa asimismo con esta ordenanza la inspección de los espacios públicos y el entorno de los locales donde se presume que existe explotación sexual, una medida muy necesaria ya que todos los informes (entre otros, los expuestos ante la Ponencia que abordó el tema de la prostitución en la Comisión mixta para los Derechos de la mujer) apuntan a que la mayor parte de la prostitución en España no se lleva a cabo en la calle sino en locales.

C. UNA PROPUESTA DE *LEGE FERENDA* PARA ESPAÑA

Sin afán de exhaustividad en cuanto a las medidas concretas, y con la intención de marcar cuál considero que es el camino a seguir en política legislativa para acercar la legislación positiva en nuestro país a los estándares más avanzados de protección de las personas prostituidas y su dignidad, trataré de hacer en este epígrafe una aproximación a algunas medidas legales que podrían adoptarse en España. Todas ellas partiendo de un mismo criterio, el criterio explicitado en las páginas anteriores, que no es otro que el establecido por las Cortes Generales en el *Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución*, de 2007.

A lo largo del presente estudio se ha dado cumplida cuenta de la posición tomada, favorable a lo que se ha denominado el “modelo sueco”, por ser una legislación especialmente orientada hacia la desincentivación del “consumo” de prostitución por el lado de la demanda, un aspecto que en otras épocas no había sido contemplado. La incidencia mediante políticas públicas en el lado de la demanda, estableciendo sanciones (unidas a la voluntad política de aplicarlas y de desplegar las medidas administrativas eficaces para ello –un ‘*law enforcement*’ eficaz-, además de desplegar también campañas de concienciación⁵⁶⁷) para los mal llamados “clientes”, puede ser una medida muy útil no sólo para reducir la demanda de prostitución, y con ello paralelamente la oferta (y consecuentemente, la entrada en el mundo de la prostitución, y también un menor número de personas captadas y traficadas en redes de trata con fines de explotación sexual), sino también para afirmar un principio fundamental que se ha ido explicando y fundamentando a lo largo de este trabajo: la dignidad de la persona no permite que pueda ser cosificada, instrumentalizada, y se debe un respeto a la persona, que hace que la conducta de quien solicita, busca, demanda, acepta, etc, “servicios sexuales” por parte de una persona prostituida, tiene una responsabilidad innegable en el menoscabo de la dignidad de esa persona y contribuye a mantener un sistema prostituidor. Esta filosofía del llamado “modelo sueco” es útil no sólo para reducir las tasas de prostitución, sino para concienciar a la sociedad y evitar la creación de modelos y estereotipos culturales que perpetúen o

⁵⁶⁷ Como la llevada a cabo por el Ayuntamiento de Madrid con el lema “La prostitución existe porque tú la pagas”

incluso validen como una conducta socialmente inocua el consumo de prostitución. Es la filosofía que también ha adoptado Francia para su política frente a la prostitución.

En las últimas reformas legales, se ha apreciado un tímido avance en este sentido en nuestro país. La legislación en el ámbito municipal a la que nos hemos referido en epígrafes anteriores ha comenzado a sancionar a los “clientes”, y en esa dirección se ha posicionado la última gran reforma legal que afecta a esta cuestión: la Ley Orgánica 4/2015 de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. Se trata de una importante legislación que establece a nivel nacional lo que algunas normativas locales habían previsto ya de modo fragmentario. La Ley Orgánica de protección de la seguridad ciudadana establece en su artículo 36, punto 11, en la categoría de infracciones graves:

“La solicitud o aceptación por el demandante de servicios sexuales retribuidos en zonas de tránsito público en las proximidades de lugares destinados a su uso por menores, como centros educativos, parques infantiles o espacios de ocio accesibles por menores de edad, o cuando estas conductas, por el lugar en que se realicen, puedan generar un riesgo para la seguridad vial.

Los agentes de la autoridad requerirán a las personas que ofrezcan estos servicios para que se abstengan de hacerlo en dichos lugares, informándoles de que la inobservancia de dicho requerimiento podría constituir una infracción del párrafo 6 de este artículo [desobediencia o resistencia a la autoridad]”.

El enfoque de esta legislación parece apuntar tímidamente a una punición del mal llamado “cliente”, y me permito añadir el adverbio “tímidamente” porque no acaba de coincidir con el modelo sueco que establece una sanción general para quien demande servicios sexuales en todo momento y lugar, sino que en esta legislación aparece condicionado este aspecto bajo el prisma de la seguridad: se prohíbe la demanda de “servicios sexuales” sólo en ciertas condiciones, la mayor parte de ellas relacionadas con la presencia de menores, o bien condicionados por la seguridad vial.

La propuesta que planteo es una generalización de esa prohibición de demanda de servicios sexuales, siguiendo la referencia del modelo sueco, y no el circunscribirlo únicamente a un contexto de seguridad o de protección únicamente de menores. Para disuadir de la “compra” de “servicios sexuales” y para asegurar el respeto y la no cosificación de las personas prostituidas por parte de los denominados “clientes”, podría

elevarse a rango de ley estatal un articulado similar al que anteriormente referíamos en la ordenanza municipal de Sevilla: “*se prohíbe solicitar, negociar o aceptar, directa o indirectamente, servicios sexuales retribuidos (...)*”, siendo interesante añadirle la prohibición de las conductas que “*puedan considerarse como favorecedoras o que promuevan el consumo de prostitución u otras formas de explotación sexual (...)*”. Un articulado similar a éste debería contenerse en una ley de rango estatal, que podría establecer las sanciones por la vía administrativa, con multas, o bien por la vía penal, combinando la pena de multa con otras penas, como privación de libertad por un tiempo breve. El diseño de la sanción más adecuada atiende a criterios de política criminal, y en ese sentido es algo aventurado pretender fijarlo en este momento, pero parece razonable un criterio, por ejemplo, que aplicara sanciones administrativas para esta conducta de solicitar, negociar o aceptar servicios sexuales retribuidos, y reservar una sanción penal con una multa mayor e incluso una leve privación de libertad para las conductas reincidentes. Se ha apreciado suficientemente en este estudio la necesidad y conveniencia de que la legislación establezca medidas restrictivas sobre la demanda de prostitución, al estilo del “modelo sueco”.

Una duda razonable se abre camino al efecto de determinar si lo más conveniente desde una perspectiva de política criminal es establecer sanciones, multas, etc, a las personas prostituidas (sea en la calle, o en locales), con la intención de que esas sanciones sean desincentivadoras de seguir adelante con esta actividad. El modelo sueco parte de la consideración de que las personas prostituidas que se encuentran en la calle o en locales no están allí fruto de su voluntad, además de que se concibe la prostitución (mayoritariamente femenina) como una realidad en la que la persona prostituida es víctima, por lo que no se le ha de aplicar además una sanción o una pena. Bien, aun compartiendo el fundamento de esta filosofía del llamado “modelo sueco”, sigo en la duda sobre la conveniencia de establecer multas a las personas en situación de prostitución. Sin duda, en las personas sometidas a prostitución coactiva o situaciones de trata con fines de explotación sexual, supone una victimización añadida. Pero existen situaciones de prostitución en las cuales las personas prostituidas tienen mucho más margen de acción y de aplicación de su voluntad. En los casos en que la prostitución no es coactiva, y hay decisión del sujeto prostituido, bien podría estimarse algún tipo de

sanción⁵⁶⁸ que desincentive la práctica, más allá de que se sancione a los “clientes” en cualquier caso.

Se hace necesario, dentro de este esfuerzo por restringir la prostitución, actuar legalmente sobre aquellos que obtienen un provecho de la situación de prostitución de otra persona. Estamos hablando de supuestos de proxenetismo. La legislación sueca prevé multa y sanción de hasta cuatro años de prisión para *“toda persona que promueva o indebidamente explote económicamente la participación de otro en una relación sexual ocasional a cambio de un pago (...)”*. El Código Penal español da una redacción algo distinta al supuesto de proxenetismo, exigiendo para la concurrencia del tipo penal del art. 187 el que medie el empleo de “violencia, intimidación o engaño, o abuso de situación de superioridad o de necesidad o vulnerabilidad de la víctima”, y mediante ello, una persona determine a otra persona a ejercer o mantenerse en la prostitución. Esta redacción del art. 187 data del año 2015 y fue una reforma criticada por diversos sectores por entender que quedaba sin sanción el proxenetismo que no se realice del modo agravado (con violencia, intimidación o engaño) del que habla el precepto. Por ello, y buscando realizar una propuesta *de lege ferenda* que aborde desde todas las perspectivas necesarias para atajar todos los elementos que rodean y favorecen la prostitución, me sumo a las voces de quienes piden una redacción de los preceptos que tipifican el proxenetismo más generales e inclusivos, para asegurarse de que no queda impune. El texto de la ley contra el proxenetismo en Suecia establece el siguiente precepto: *“toda persona que promueva o indebidamente explote económicamente la participación de otro en una relación sexual ocasional a cambio de pago será acusada de proxenetismo y castigada con una pena de prisión por un máximo de cuatro años”* (Código penal, cap. 6, párr. 12). Sin duda, esta definición más amplia y con menos requisitos de la legislación sueca permite que más conductas caigan dentro del tipo penal, y una lucha más efectiva contra el proxenetismo.

La legislación sueca es muy rigurosa y ataca todos los flancos necesarios para combatir esta realidad social de la prostitución. Según explican S. Dodillet y P. Östergren, *“existen diversas disposiciones relativas a las sanciones penales y la confiscación para prevenir*

⁵⁶⁸ Una sanción disuasoria, con el fundamento de que la persona que se prostituye, además de deteriorarse a sí misma y permitir el menoscabo de su dignidad, perjudica a la consideración global de todo el colectivo, dando a entender que se puede disponer de una persona para cosificarle a nivel sexual, contribuyendo de esa manera, con la “oferta” de estos servicios, al mantenimiento del “mercado” prostitucional, algo que debe merecer un reproche y debe ser desincentivado.

el uso de apartamentos y habitaciones para la prostitución y el proxenetismo (Código penal, etc)”⁵⁶⁹. La legislación sueca prevé la expulsión y la rescisión del contrato de alquiler de aquellos propietarios o arrendatarios que estén destinando el inmueble para la prostitución. Cabe proponer una misma regulación para España si de verdad se quiere luchar contra la lacra social y personal que es la prostitución. No deben darse facilidades por la vía de los resquicios legales para que sea sencillo para un ciudadano disponer de un inmueble y convertirlo en un local de explotación de la prostitución. Mi propuesta es adaptar estos preceptos suecos a la legislación española e impedir que haya quien regente burdeles, clubs, etc, lucrándose de la situación de prostitución ajena. La legislación francesa (cuya última reforma sigue el modelo sueco) ha sido bastante restrictiva en este sentido, tenemos por tanto dos modelos a seguir.

Otro de los aspectos fundamentales de estas políticas de lucha contra la prostitución es desarrollar una estrategia y un corpus normativo contra la trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Afortunadamente, en España se cuenta con especificidades legales en este sentido, con un delito de trata (que tiene su complicación en la prueba y en que la persona quiera dar su testimonio), y con planes de actuación específicos, todo ello implantado en los últimos años, de modo que no haré especial propuesta en este sentido.

No debe olvidarse tampoco la necesidad de una legislación que prohíba la publicidad de la prostitución. En este sentido, son de interés los argumentos del Consejo de Estado de España al respecto de la prohibición de anuncios. Y ha de analizarse la influencia de la pornografía en esta cuestión, a fin de ver qué medidas serían más eficaces, aunque ese es un aspecto colateral a esta tesis, que quedará para ampliación ulterior de la investigación post-doctoral.

Este planteamiento restrictivo debe combinarse, por supuesto, con un planteamiento asistencial para incentivar a que las personas prostituidas puedan abandonar esta actividad y tengan un sustento y un apoyo laboral para optar por otra actividad. Una política integral frente a la prostitución tiene que contemplar este aspecto y derivar recursos a estas tareas. Es necesaria la colaboración de las administraciones públicas con entidades de la sociedad

⁵⁶⁹ DODILLET S. y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, op. cit., p. 118.

civil con bastante recorrido en el acompañamiento a personas prostituidas, tales como APRAMP, Cáritas, Médicos del Mundo, Proyecto Esperanza, etc..

En todo caso, en lo que no puedo estar de acuerdo, y considero que ha quedado fundadamente claro en este texto, es en la regularización o legalización de la prostitución como “un trabajo más”. Ataca la dignidad de la persona, pretende dar carta de naturaleza a una actividad que afecta a la integridad física y moral del sujeto, y que causa numerosos perjuicios de índole psicológica, física, social, etc. Además, experiencias de legislación reguladora no han dado los frutos positivos que se esperaban. Al respecto de la Ley Alemana de Prostitución de 2002, explica Barbara Kavemann en un artículo que lleva por título “Resultados del Estudio sobre el impacto de la ley sobre prostitución en Alemania”, que *“ni la explotación ni las condiciones de trabajo degradantes han desaparecido en esta industria; ni siquiera en los negocios legales”*⁵⁷⁰. El prestigioso semanario alemán Der Spiegel⁵⁷¹ se hacía eco no hace tanto sobre cómo ha fallado la política alemana de legalizar la prostitución, sin reducir el tráfico de personas. Igualmente, iniciativas regularizadoras como las emprendidas en Australia, concretamente en Victoria y Nueva Gales del Sur, no han sido en absoluto eficaces ni útiles para los efectos (teóricamente buenos) que se pretendían. La profesora Encarna Carmona explica que *“los efectos de esta legislación han sido estudiados por Sheila Jeffreys, profesora de Ciencias Políticas de la Universidad de Melbourne. Según expone, la industria ilegal del sexo está fuera de control en Victoria y Nueva Gales del Sur. La despenalización y legalización de los burdeles no ha conseguido reducir esta industria, sino, al contrario, expandirla. Según fuentes policiales, en 2002, existían 400 burdeles ilegales en Victoria, que van cambiando de sede y son difíciles de detectar. Al aumentar la demanda masculina de prostitución, los empresarios (proxenetas) tienen dificultades para cubrir esta demanda con mujeres locales y recurren a las mujeres víctimas de trata ilegal, mujeres inmigrantes, que son más vulnerables”*⁵⁷².

⁵⁷⁰ KAVEMANN, B., “Resultados del Estudio sobre el impacto de la Ley sobre prostitución en Alemania”, en VILLACAMPA ESTIARTE, C. (Coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 99.

⁵⁷¹ “How legalizing prostitution has failed”. Der Spiegel, 30 de mayo de 2013. Disponible en <http://www.spiegel.de/international/germany/human-trafficking-persists-despite-legality-of-prostitution-in-germany-a-902533.html>

⁵⁷² CARMONA CUENCA, E., “¿Es la prostitución una vulneración de Derechos Fundamentales?”, en SERRA CRISTÓBAL, R., *Prostitución y trata. Marco jurídico y régimen de derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, p. 54.

A la vista de los resultados de las políticas de legalización, y dado el sustento filosófico que hemos argumentado en este trabajo, la política pública más consistente con este fundamento de la dignidad, el respeto y la no cosificación es una política derivada del llamado “modelo sueco”, que recomendamos para informar la legislación, con las variantes y adaptaciones que se estimen más oportunas.

CONCLUSIONES

Este trabajo académico ha afrontado el estudio de un aspecto social poliédrico, como es la prostitución, desde el punto de vista de su confrontación con la dignidad de la persona. Ciertamente es que la prostitución es un fenómeno que reviste una especial complejidad, se presta a planteamientos diversos, y del que no es fácil extraer conclusiones definitivas y absolutas. No obstante, a lo largo de la disertación de este estudio se han aportado argumentos suficientes para demostrar la tesis principal que se abordaba en este estudio: que la prostitución es una actividad contraria a la dignidad humana, que la menoscaba por su propia naturaleza, por la cosificación e instrumentalización de la persona, por su consideración de mero medio y no de fin, etc. Este estudio ha pretendido poner de manifiesto también una antropología que pone en valor a la persona y su sexualidad plenamente vivida, y ha llamado la atención sobre la afectación que supone para la persona, para su dignidad, incluso para su vivencia humana de la sexualidad y su psicología, el ejercicio de la prostitución, que menoscaba todo ello. Por ello en la parte final, y también buscando la aplicación legislativa más concreta respecto de la prostitución, se ha mostrado el rechazo de políticas regularizadoras, y el respaldo a medidas restrictivas sobre la prostitución, que inciden limitando la demanda, y que no olvidan las necesarias medidas de apoyo para evitar el perjuicio que causa a quienes la practican y al entorno social, tratando de recuperar a la persona.

A lo largo de la disertación del presente trabajo, se ha podido confirmar la tesis principal que se quería probar, y se han extraído una serie de conclusiones que paso a exponer sucintamente, ya que el núcleo de la argumentación está adecuadamente expuesto en los diversos apartados:

1. En el análisis de la dignidad de la persona, para valorar la conformidad de la prostitución o no con este valor, tiene un especial interés un acercamiento antropológico a la persona. Así se efectuó en la primera parte del trabajo. La consideración de la persona como una unidad dual, no escindida entre cuerpo y alma (o psique en la terminología de Zubiri), se convierte en esencial. Aquellos que reivindican la prostitución como una

actividad cualquiera abogan por una escisión, una disociación entre el cuerpo y el alma o la psique del sujeto. Los testimonios de mujeres prostituidas analizados en el trabajo mostraban la afectación de lo corporal a lo psicológico, negando esa posible disociación. Y también reforzando otra de las tesis subsidiarias analizadas y confirmadas en este trabajo: que la prostitución es una actividad que causa un daño físico y psíquico al sujeto, y en ese sentido la legislación no puede darle carta de naturaleza sino tender a restringirla, con vistas, sin caer tampoco en utopías, a lograr su abolición.

2. Se ha efectuado una amplia consideración, tratándose del tema que se trataba, sobre la sexualidad humana, su fin auténtico, y los modos no éticos de utilización de esta dimensión humana, entre los que está la prostitución como instrumentalización de la persona y su sexualidad. Se trata de un aspecto importante, puesto que es necesario acudir a lo esencial de la persona que toca el objeto de estudio. Lejos de caer en el moralismo, lo que se ha pretendido es descender a lo profundo y lo configurador de la sexualidad humana, para una mejor comprensión de por qué la prostitución desvirtúa la naturaleza de la sexualidad y la afectividad y, en ese sentido, es también contraria a la dignidad de la persona.

3. En el presente trabajo se ha presentado el concepto de dignidad humana desde una perspectiva kantiana principalmente (aunque no sólo desde esta perspectiva), ya que el planteamiento del filósofo de Königsberg está en la base de la concepción de la dignidad de los ordenamientos jurídicos de nuestro entorno y se buscaba dar a esta disertación. Se ha destacado la inherencia a la persona humana de la dignidad y la indisponibilidad de la misma, y se han analizado sus características, especialmente todo lo relacionado con la concepción del ser humano como fin y no como medio, algo que no tiene precio. Partiendo de esta concepción, se ha establecido una argumentación por la que se puede considerar fundadamente que la prostitución es contraria a la dignidad humana y supone un menoscabo de la misma. Se han puesto de relieve en la concepción kantiana de la dignidad los conceptos de libertad y autonomía, pero no desde un punto de vista vacío en lo axiológico y relativista. También se ha hecho referencia al necesario respeto, la otra cara de la moneda de la dignidad. Respecto del debate sobre la autonomía, uno de los centrales en el análisis de la cuestión, he argumentado, siguiendo la argumentación del Prof. González Amuchástegui, la validez de las tesis paternalistas en los casos en que el individuo puede tomar una decisión que le cause un daño. En este sentido, y por

considerar fundadamente que la prostitución es una actividad que daña al sujeto y que le priva de autonomía por todos sus condicionantes, estimo que las medidas restrictivas de la prostitución por parte del Estado están justificadas. Todo ello también a la vista de la teoría constitucional al respecto de la dignidad, de impronta alemana e influencia kantiana, con un marcado esfuerzo por la protección de la persona frente a la “objetivización” (Dürig). Se ha analizado también en este estudio el interesante caso de la decisión del Consejo de Estado francés sobre el lanzamiento de enanos, en la que se establece la contrariedad de ese “espectáculo” para con la dignidad humana del sujeto, siendo irrelevante su consentimiento. Este aspecto se cita como elemento analógico, al igual que la jurisprudencia sobre el *peep-show* alemán, que pone en valor la dignidad y la no cosificación.

4. En el presente trabajo se han destacado las notas esenciales sobre la dignidad humana que nos ofrece la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, como valor inherente a la persona y *mínimum invulnerable*, del que parte una pretensión de respeto por parte de los demás individuos. Igualmente, se ha puesto en valor la posición constitucional del art. 10.1 CE, en el que se hace referencia a la dignidad humana.

5. Se ha evaluado por qué la prostitución supone una cosificación de la persona, uno de los aspectos esenciales para considerarla contraria a la dignidad humana. El convertir a la persona en un objeto de uso sexual es inherente a la prostitución, y esto está especialmente acentuado en el caso del cuerpo de las mujeres, ya que la prostitución es un fenómeno en el cual el sujeto prostituido es muy ampliamente la mujer. Esta cosificación de la persona, se ha argumentado, supone una humillación y un menoscabo de la consideración social, exigiéndose, en mi opinión, medidas legislativas activas y restrictivas como las de otros países citados en el trabajo, que comienzan a plantearse en algunas regulaciones locales, como las que se han promulgado en Sevilla, donde las nuevas ordenanzas municipales, al estilo de Suecia, penalizan al cliente, y tratan de aportar recursos sociales para las mujeres. Se argumenta a lo largo del estudio la necesidad de una conducta activa del Estado en esta cuestión, y la importancia que también tienen las medidas prestacionales, no sólo las sancionadoras, ya que la prostitución es una actividad a la que acuden personas en situaciones sociales especialmente complicadas.

6. El modelo que se entiende más acertado por el momento, y del que se ha hecho un profundo análisis a lo largo de este estudio, por cuanto pudiera ser importable a nuestro país, es el modelo de Suecia, con una concepción de la mujer prostituida como víctima (dada la amplitud del “mercado” de trata y tráfico de mujeres para explotación sexual, y los otros condicionantes económicos y sociales que empujan a esta actividad), lo cual excluye su sanción. Se han analizado los argumentos que sirven de fundamento a la actual regulación que establece una punición de la conducta del demandante de servicios sexuales, lo cual constituye un nuevo enfoque de la cuestión, que pone el foco en quien demanda esos servicios, menoscabando la dignidad de la persona prostituida, y faltando al esencial respeto a esa dignidad.

7. Considero que hay criterios que permiten acercarse a posiciones más cercanas a un concepto pleno de dignidad humana que, además, ayuda a potenciar y poner en valor esa dignidad. Esos son los criterios y argumentaciones que se han ofrecido en este trabajo. Esos criterios han ido en el sentido de considerar que el Estado, como garante de la dignidad y de los Derechos Humanos, no puede permanecer permisivo al respecto de conductas que suponen una renuncia a la propia dignidad, y que despojan a la persona de un elemento esencial de su configuración como ser humano.

8. Este parece ser el consenso que se va imponiendo en nuestro país y en los de nuestro entorno. El último bloque de este estudio se dedica a examinar los argumentos de varios de los juristas comparecientes en la Ponencia de la Comisión mixta Congreso-Senado para los derechos de la mujer, que en 2007 emitió un informe de gran interés, en el que descarta la regularización de la prostitución por ser contraria a los artículos 9 y 14 de la Constitución. Así, se hace en la última parte del trabajo un análisis de cuáles son las recomendaciones normativas de esta Comisión al respecto de la prostitución, partiendo de un diagnóstico que arroja la realidad en nuestro país de una prostitución mayoritariamente femenina, en situación de explotación sexual, y formada según varios estudios por una amplia mayoría de mujeres extranjeras. Se hace urgente la adopción de legislación de ámbito estatal en España que sea efectivamente restrictiva de la prostitución, y que vaya más allá de la normativa a nivel local que se está desarrollando, y en ese sentido la corriente de opinión social es favorable, a la vista de las posiciones de los grupos políticos en el Congreso de los Diputados.

9. Presento en último lugar, como una vía adecuada de avance legislativo contra la prostitución y a favor de la dignidad de la persona, las medidas legislativas locales más recientes, aplicadas en grandes ciudades como Barcelona o Sevilla, y que son las más avanzadas, por combinar la sanción a la persona demandante de servicios sexuales (en Barcelona también se sanciona a quien los ofrece, en un enfoque que creo que no hay que descartar, si de verdad se busca restringir esta situación), con una serie de medidas asistenciales que creo muy necesarias, para paliar las difíciles situaciones sociales y económicas de las personas que se ven abocadas o están traficadas en la prostitución, y sobre las que urge establecer una eficaz protección de su dignidad humana. Igualmente, se menciona la regulación que ha efectuado la última Ley Orgánica de Seguridad Ciudadana, estableciendo una incipiente política de sanción al demandante de prostitución, una vía que ha de ampliarse, como propongo en el apartado de propuestas de *lege ferenda*, en el cual, sin ánimo de exhaustividad, apunto las líneas de política legislativa en las que conviene incidir para acercarse a modelos como el sueco, que es el que se toma de referencia y que ha sido aplicado en Francia, para lograr una restricción de la prostitución y una conciencia social de que las otras personas no pueden ser elementos instrumentalizables, que tienen una dignidad invulnerable y merecen respeto.

BIBLIOGRAFÍA

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS ACADÉMICOS

ABELLÁN, Á., *Teoría dialógica de la comunicación: devolver al hombre-con-el-hombre al centro de la investigación*, en “Comunicación y hombre. Revista interdisciplinar de Ciencias de la Comunicación y Humanidades”, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, nº 7, 2011

ADLER, L., *Dignity and degradation: transnational lessons from the constitutional protection of sex*, The Berkeley Electronic Press (BEPRESS), 2006, paper 1873, p. 36 y ss., traducción propia del inglés, disponible en <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=8927&context=expresso>

BARRY, K., *The prostitution of sexuality*, New York University Press, 1995

BARTLETT, K. T., “MacKinnon's Feminism: Power on Whose Terms”, *California Law Review*, vol. nº 75, 1987, pág. 1566. Disponible en <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol75/iss4/7>

BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 8ª reimpresión de la primera edición en castellano (2005), 2015

BELTRÁN, E., *Sexo, normas y mercados*, en “Claves de Razón Práctica”, nº 217, noviembre 2011

BURGOS, J.M., *Introducción al Personalismo*, Palabra, Madrid, 2012

CANOSA USERA, R., *El derecho a la integridad personal*, Lex Nova-Instituto Vasco de Administración Pública, Valladolid, 2006

CARMONA CUENCA, E., “¿Es la prostitución una vulneración de Derechos Fundamentales?”, en **SERRA CRISTÓBAL, R.**, *Prostitución y trata. Marco jurídico y régimen de derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007

COY, M., *This body which is not mine. The notion of the habit body, prostitution and (dis)embodiment*, en “Feminist Theory”, vol. 10 (1), 2009

CRUZ PARCERO, J.A., “Los métodos para los juristas”, en **COURTIS, CH.**, (ed.) *Observar la ley. Ensayos sobre metodología de la investigación jurídica*, Trotta, Madrid, 2006

DIEZ-PICAZO, L., Y GULLÓN, A., *Sistema de Derecho Civil*, vol. I, Tecnos, Madrid, 10ª edición, 2002

DINES, G., *Pornland. How porn has hijacked our sexuality*, Beacon Press, Boston, 2010

DODILLET, S. Y ÖSTERGREN, P., *Ley sueca sobre la compra de sexo: presuntos éxitos y resultados demostrables*, en **VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.),** *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012

DORN GARRIDO, C., *La dignidad de la persona: límite a la autonomía individual*, en *Revista de Derecho del Consejo de Defensa del Estado de Chile*, nº 26, diciembre 2011

DÜWELL, M., BRAARVIG, J., et alii, *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008

DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons y Gustavo Maurino, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014

DWORKIN, R., *Los Derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Ariel, 2ª impresión, 2014

EKBERG, G., *The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services*, en “Violence against women”, vol. 10, nº 10, oct. 2004

FERNANDEZ SEGADO, F. (coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional y otros estudios de derecho público*, Dykinson, Madrid, 2008

GARZÓN VALDÉS, E., *Tolerancia, dignidad y democracia*, Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima (Perú), 2006

GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Madrid

GONZÁLEZ PÉREZ, J. *Administración pública y moral*, Civitas, Madrid, 1995

GUARDINI, R., *Sobre la ciencia social y el orden entre personas*, en *Escritos políticos*, trad. de José Mardomingo, ed. Palabra, Madrid, 2011

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005

HAN, B-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016

HOERSTER, N., *Acerca del significado del principio de la dignidad humana*, incluido en el libro *En defensa del positivismo jurídico*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Ed. Gedisa, Barcelona, 2000,

IGLESIAS, A., *La prostitución y el trabajo sexual*, en **VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.),** *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012

- KANT, I.**, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), Espasa-Calpe, colección Austral, edición de Luis Martínez de Velasco, 16ª ed, 2004, Madrid
- KANT, I.**, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, edición de Manuel Garrido, edit. Tecnos, Madrid, 2009
- KANT, I.**, *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero del original denominado ‘Moralphilosophie Collins’ (c. 1784-1785), Austral, Barcelona, 2015
- KANT, I.**, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill del original (*Metaphysik der Sitten*, 1797), Tecnos, 4ª ed., 2012
- DE KONINCK, T.**, *De la dignidad humana*, trad. de María Venegas Grau, Dykinson, Madrid, 2006
- KAVEMANN, B.**, “Resultados del Estudio sobre el impacto de la Ley sobre prostitución en Alemania”, en **VILLACAMPA ESTIARTE, C.** (Coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012
- LACALLE NORIEGA, M., Y MARTÍNEZ PERONI, P.** (coords.), *La ideología de género, reflexiones críticas*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria – Ciudadela Libros, Madrid, 2009
- LACALLE, M.**, *La persona como sujeto del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2ª ed., 2015
- LARENZ, K.** *Derecho justo. Fundamento de ética jurídica*, ed. Civitas, 1985, Madrid, traducción de Luis Díez-Picazo del original (*Richtliges Recht. Grudzüge einer Rechtsethik*, C.H.Beck, Munich)
- LÉVINAS, E.** *Ética e infinito*. (Conversaciones con Philippe Nemo), trad. del francés (‘Éthique et infini’, 1982) de Jesús María Ayuso Díez, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 2015
- LÉVINAS, E.**, *Le Temps et l’Autre*, Presses Universitaires de France, 2ª ed., Paris, 1985
- LÉVINAS, E.**, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró del original en francés (*Totalité et infini. Essai sur l’exteriorité*, Martinus Nijhoff, 1971), ed. Sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012
- LOGSTRUP, K.E.**, *Beyond the ethical demand*, traducción al inglés por S. Dew y H. Flegal, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007
- LÓPEZ QUINTÁS, A.**, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, 2ª edición, Bilbao, 2011

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Escuela de pensamiento y creatividad. Un proyecto educativo en cinco cursos*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1996

LÓPEZ QUINTÁS, A., *La ética, o es transfiguración, o no es nada*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1992

LOZANO DÍAZ, V., *Historia de la filosofía*, Edicep, Madrid, 2008

LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 2010

MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001

MAQUEDA ABREU, M.L., *Prostitución, feminismos y derecho penal*, Comares, Granada, 2009

MARGALIT, A., *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 1997, trad. de Carme Castells de “The Decent Society”, Harvard University Press

MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1999

DE MIGUEL, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Ediciones Cátedra – Publicaciones de la Universidad de Valencia, Madrid, 2015

MÚGICA MARTINENA, F., “Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de clásicos de la Sociología*, nº 16, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005

NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, 2ª edición, Madrid, 2007

NORMA, C. y TANKARD REIST, M. (eds.), *Prostitution narratives. Stories of survival in the sex trade*, Spinifex Press, North Melbourne (Australia), 2016

NÚÑEZ LADEVÉZE, L., *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005

NUSSBAUM, M., “Objectification”, en *Philosophy and Public Affairs*, otoño de 1995, 24, 4. Pág. 257. Disponible en <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/nussbaumO.pdf>

OEHLING, A., *La dignidad de la persona. Evolución histórico-filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2010.

PASCUAL LAGUNAS, E., *Configuración jurídica de la dignidad humana en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, Bosch Editor, Barcelona, 2009

PATEMAN, C., *El contrato sexual*, traducción a cargo de M^a Luisa Femenías, revisada por Maria-Xosé Agra Romero, de la edición original (The sexual contract, Polity press, Cambridge, 1988), Ed. Anthropos, Barcelona (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México), 1995

PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de DDHH “Bartolomé de las Casas” Universidad Carlos III de Madrid - Dykinson, 2002

PÉREZ-SOBA, J. J., “El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor”, en **LACALLE NORIEGA, M., Y MARTÍNEZ PERONI, P.** (coords.), *La ideología de género, reflexiones críticas*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria – Ciudadela Libros, Madrid, 2009

PÉREZ TRIVIÑO, J.L., *La relevancia de la dignidad humana. Un comentario*, en DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 30 (2007)

PINEDO, R., y LÓPEZ, F., “Soledad social y emocional, factores de riesgo asociados en personas que ejercen la prostitución”, en *Apuntes de Psicología*, vol. 33, nº1, 2015

PRIETO ÁLVAREZ, T., *La dignidad de la persona. Núcleo de la moralidad y el orden públicos, límite al ejercicio de libertades públicas*, prólogo de Jesús González Pérez, Thomson Civitas-Caja de Burgos, 1^a edición (2005), reimpresión, Cizur Menor (Navarra), 2010

RODRÍGUEZ MOURULLO, G., “Artículo 15. Derecho a la vida”, en **AA.VV.**, **ALZAGA, O. (dir.)**, *Comentarios a la Constitución Española de 1978*, tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas-Cortes Generales, 1997, Madrid

RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J., “Artículo 10. Derechos fundamentales de la persona”, en **AA.VV.**, **ALZAGA, O. (dir.)**, *Comentarios a la Constitución Española de 1978*, tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas-Cortes Generales, 1997, Madrid

SPAEMANN, R., *Ética, política y cristianismo*, trad. de J.M^a. Barrio y R. Barrio, Palabra, 2^a ed., 2008

SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. de J. Fernández Retenaga y J. Mardomingo Sierra, Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), Pamplona, 2003

SULLIVAN, R., y McKEE, A., *Pornography. Structures, agency and performance*, Polity, Cambridge (Reino Unido), 2015

TEROL, O., *Consecuencias de la prostitución en la mujer*, en “Congreso internacional Derechos Humanos y prostitución (actas)”. Madrid, 22 y 23 de noviembre de 2006,

publicado por el Área de Gobierno de empleo y servicios a la ciudadanía, Dirección General de Igualdad de oportunidades, Ayuntamiento de Madrid, colección Debate,

S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, trad. de Francisco Barbado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.

TOMÁS-VALIENTE LANUZA, C., “La dignidad humana y sus consecuencias normativas en la argumentación jurídica: ¿un concepto útil?”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 102, septiembre-diciembre 2004, pp. 167-208

TORRALBA, F., *Idea de dignidad y sus isomórficos culturales*, en DE LA TORRE, J. (coord.), *Dignidad humana y bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008

TORRALBA ROSELLÓ, F., ¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris, Ed. Herder, Barcelona, 2005

TRILLES CALVO, K.P., “El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004

VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, vol. XVI, Edicep, 5ª ed., Valencia, 2013

VILLACAMPA ESTIARTE, C. (coord.), *Prostitución: ¿hacia la legalización?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012

VILLAROIG MARTIN, J., *Dignidad personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación*, en “Quién. Revista de filosofía personalista” editada por la Asociación Española de Personalismo, nº 2, 2015, Madrid, p. 54

VILLENA OLIVER, A., reseña de “**AYUSO, L., y GARCÍA, L.** *Los españoles y la sexualidad en el siglo XXI*, CIS, Madrid, 20014”, publicada en la *Revista Española de Sociología*, nº 24, 2015, pp. 133-135. Disponible en <http://www.fes-sociologia.com/files/res/24/10.pdf>

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, traducción de la edición polaca (Lublin, 1979) de Jonio González y Dorota Szmidt, edición de Juan Manuel Burgos, Editorial Palabra, 5ª edición, 2015

WOJTYLA, K. (JUAN PABLO II), *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005

WOJTYLA, K., *Persona y acción*, trad. de Rafael Mora, Palabra, 2ª edición, 2014

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986

ARTÍCULOS APARECIDOS EN PRENSA

BELTRÁN, E., “Prostitución y ciudadanía”, artículo aparecido en el diario EL PAIS, 25 de agosto de 2015. Disponible en http://elpais.com/elpais/2015/07/13/opinion/1436804511_049875.html

“*How legalizing prostitution has failed*”. Der Spiegel, 30 de mayo de 2013. Disponible en <http://www.spiegel.de/international/germany/human-trafficking-persists-despite-legality-of-prostitution-in-germany-a-902533.html>

TESIS DOCTORALES

FERNÁNDEZ OLLERO, M. J., Calidad de vida y salud de las mujeres que ejercen la prostitución. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo, Facultad de Psicología, tesis dirigida por la Dra. Elena García Vega

PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento de la dignidad humana*, Tesis doctoral dirigida por Francisco Javier Ansuátegui Roig, Universidad Carlos III de Madrid (Instituto de Derechos Humanos ‘Bartolomé de las Casas’, Getafe, 2006

PINEDO, R., *Características psicosociales, calidad de vida y necesidades de las personas que ejercen prostitución*, Tesis doctoral de la Facultad de Psicología de la Universidad de Salamanca, dirigida por el Dr. Félix López Sánchez, 2008

JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL ESPAÑOL SOBRE LA DIGNIDAD (orden por fecha)

STC 53/1985
STC 89/1987
STC 120/1990
STC 57/1994
STC 317/1994
STC 212/1996
STC 224/1999
STC 192/2003
STC 181/2004

JURISPRUDENCIA EXTRANJERA (orden por fecha)

Tribunal Administrativo Federal de Alemania, BVerwGE 64, 274 (1981)

Décision judiciaire de Conseil d’Etat, 27 octobre 1995, disponible en <http://vlex.com/vid/conseil-etat-assemblee-octobre-recueil-40681586>

Caso Jordan and others v. The State, Case CCT 31/01, Corte Constitucional de Sudáfrica, de 9 de octubre de 2002

OTROS DOCUMENTOS (orden alfabético de título)

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Actitudes y prácticas sexuales*, estudio nº 2738, febrero de 2008, disponible en http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2720_2739/2738/ES2738mar.pdf

Informe de la Ponencia sobre la situación actual de la prostitución en nuestro país, Comisión Mixta Congreso-Senado de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades, Boletín Oficial de las Cortes Generales, 27 de mayo de 2007

MENESES, C. (coord.), UROZ, J, et alii, *Apoyando a las víctimas de trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados. Propuesta para la sensibilización contra la trata*, Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Madrid, 2016

Documento “*Pastoral para la liberación de las mujeres de la calle*”, del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, de la Santa Sede. Puede consultarse este documento en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/1/rc_pc_migrants_doc_20210605_linc-past-don-strada-findoc_sp.html

Plan de Acción Integral para promover la Erradicación de la Trata, la Prostitución y otras formas de Explotación Sexual (2010-2015), del Ayuntamiento de Sevilla, disponible en <http://www.sevilla.org/ayuntamiento/areas/area-de-familia-asuntos-sociales-y-zonas-de-especial-actuacion/a-mujer/plan-integral-contra-la-prostitucion>

LEGISLACIÓN DE ESPECIAL INTERÉS

Ley Orgánica 4/2015 de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana.

Ordenanza, de 23 de diciembre, de Medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona. Disponible en la pág. Web del Ayuntamiento de Barcelona, en http://w3.bcn.cat/V04/Serveis/Ordenances/Controladors/V04CercaOrdenances_Ctl/0,3118,200713899_200726005_2_116809644,00.html?accio=detall

Ordenanza para luchar contra la prostitución y la trata con fines de explotación sexual en la ciudad de Sevilla, en vigor el 18 de octubre de 2011

Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas de 15 de Noviembre de 2000, en vigor el 25 de diciembre de 2003. Ratificado por España el 1 de marzo de 2002

ANEXO

UN APUNTE SOBRE LA PORNOGRAFÍA

La pornografía no es el objeto principal de este estudio, y en ese sentido no será abordada con gran amplitud, pero sí me permitiré hacer algunas referencias a esta realidad, ya que presenta elementos conexos con la prostitución, a mi juicio, y toda la argumentación respecto del menoscabo de la dignidad que se produce en la persona prostituida, puede ser analógicamente aplicada a quienes realizan una película pornográfica.

Por comenzar con un apunte más teórico y filosófico, acudiré a las reflexiones del pensador Byung-Chul Han, que dedica un capítulo de su obra “La agonía del Eros” a la pornografía. Han comienza por hacer una crítica y manifestar la distancia que hay entre el “porno”, y la auténtica sexualidad: *“las imágenes porno muestran la ‘mera vida expuesta’. El porno es la antípoda del Eros. Aniquila la sexualidad misma. (...) Lo obsceno en el porno no consiste en un exceso de sexo, sino que allí no hay sexo*⁵⁷³*. La sexualidad hoy no está amenazada por aquella ‘razón pura’ que, adversa al placer, evita el sexo por ser algo ‘sucio’, sino por la pornografía”*⁵⁷⁴. Otro aspecto que es objeto de crítica por parte de Han, es la despersonalización y exposición de las personas desnudas en las grabaciones pornográficas: *“tampoco la cara pornográfica expresa nada. Carece de expresividad y de misterio. (...) La exposición aniquila precisamente toda posibilidad de comunicación erótica. Es obscena y pornográfica la cara desnuda, carente de misterio y de expresión, reducida exclusivamente a estar expuesta. El capitalismo intensifica el progreso de lo pornográfico en la sociedad, en cuanto lo expone todo como mercancía y lo exhibe. No conoce ningún otro uso de la sexualidad. ‘Profaniza’ el Eros para convertirlo en porno”*⁵⁷⁵. Han no oculta su escasa simpatía por “la ola pornográfica que

⁵⁷³ B.-C. Han es categórico en sus afirmaciones, y puede sorprender esta aseveración. La clave para comprender a Han es atender a la diferenciación entre ‘sexo’ y ‘sexualidad’. Sólo el segundo término tiene para Han un componente humano y afectivo.

⁵⁷⁴ HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 47.

⁵⁷⁵ HAN, B.-C., *La agonía del Eros*, traducción de Raúl Gabás, 1ª edición, 6ª reimpresión, Herder, Barcelona, 2016, p. 52

lo está invadiendo [el mundo]”⁵⁷⁶, y sus consecuencias: “el mundo adquiere rasgos cada vez más marcados de desnudez y obscenidad. (...) La desritualización del amor se consume en el porno”⁵⁷⁷. Otro de los aspectos sobre los que llama la atención este pensador es el hecho de que la pornografía alimenta una visión de la sexualidad unilateral, en absoluto centrada en el encuentro con el otro: “la pornografía agudiza la habituación, porque borra por entero la alteridad. Su consumidor ni siquiera tiene un ‘enfrente’ sexual. Habita ‘la escena del uno’. De la imagen pornográfica no sale ninguna resistencia del otro o de lo real. Lo pornográfico tampoco lleva inherente ningún decoro, ninguna distancia. Es pornográfica precisamente la falta de tacto y de encuentro con el otro. (...) De esta forma, la pornografía incrementa las dosis narcisistas del yo”⁵⁷⁸.

Vistas estas consideraciones más teóricas o filosóficas, conviene bajar a la realidad. Si bien esta tesis está dedicada a la dignidad y la prostitución, la pornografía se configura como un elemento conexo, con tintes similares a los de la prostitución en muchos casos (cosificación de la persona, utilización del cuerpo, sexualidad vivida sin afectividad), y a su vez también tiene la pornografía, por su masiva difusión en el momento actual, una influencia en la conformación de modelos sociales y paradigmas sobre la sexualidad y su vivencia, especialmente entre los más jóvenes. Cabe plantearse por tanto, estas preguntas: “*si el porno es tan ubicuo ahora en la cultura popular, realojado de la periferia al mismo centro, ¿cuáles serán las consecuencias en nuestras costumbres sexuales? ¿Y cómo afectará a las actitudes de los jóvenes hacia el sexo y la sexualidad? Estas cuestiones, simplistas y generalistas, se han convertido en el terreno para un intenso debate académico, mediático y gubernamental. Los Estados Unidos, Australia y el Reino Unido han publicado estudios sobre la sexualización y sus efectos supuestamente deletéreos sobre la gente joven. (...) Monografías récord de ventas como “Raunch culture” (Levy, 2010) y “The end of masculinity” (Jensen, 2007), alegan que los niveles crecientes de las denominadas insanas y negativas formas de expresión sexual son una prueba de que la pornografía ‘está dañando nuestras vidas, nuestras relaciones, nuestras familias’ (Paul 2005) y ‘secuestrando nuestra sexualidad’ (Dines, 2011)”⁵⁷⁹. Creo que son cuestiones y advertencias para tener muy en cuenta. Especialmente en lo que tienen que ver con los*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 53

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 69

⁵⁷⁹ SULLIVAN, R., y McKEE, A., *Pornography. Structures, agency and performance*, Polity, Cambridge (Reino Unido), 2015, p. 103.

modelos de sexualidad que crean para el gran público consumidor de pornografía, y por los roles que ofrecen como modelo, y la imagen que proyectan de la mujer, frecuentemente cosificada: *“las teorías de la sexualización y la pornificación de la cultura inciden fuertemente en el activismo antipornografía con una específica persona en la mente: la chica. En ella, se imaginan un sujeto que sufre los asaltos violentos de la pornografía y que está siempre en riesgo de perder su verdadera sexualidad”*⁵⁸⁰. Es más que razonable tener esta preocupación, y este enfoque, ya que la pornografía generalmente se dirige a un público de hombres y presenta a la mujer, frecuentemente, como mero objeto de goce sexual, apropiable e instrumentalizable. Precisamente entre los estudios citados antes, es de interés el de Gail Dines, con el sugerente título de *“How porn has hijacked our sexuality”* (*Cómo el porno ha secuestrado nuestra sexualidad*). Esta obra llama la atención sobre como la pornografía ha convertido el sexo en una “industria”, y una preocupación por cómo la pornografía más dura y descarnada se ha convertido hoy en “mainstream”⁵⁸¹ (de difusión amplia, generalista). La preocupación de la autora es cómo se ha ido convirtiendo en algo que está en la cultura y que busca una legitimación⁵⁸². Las peores consecuencias son que está introduciendo y dando carta de naturaleza a una “violencia invisible” que está en la pornografía⁵⁸³, y cómo moldea la conciencia de los jóvenes que aspiran a lograr esas prácticas⁵⁸⁴, además de instalar peligrosos estereotipos sobre cómo deberían ser los cuerpos de las mujeres⁵⁸⁵. La autora se muestra especialmente preocupada porque *“irónicamente, la pornografía se ha vuelto casi invisible en virtud de su onnipresencia (...). Está afectando a nuestros chicos y chicas, ya que están creciendo ambos con el porno metido en sus identidades sexuales y de género. (...) Lo que sí sabemos es que estamos rodeados de imágenes que degradan y rebajan a la mujer y que sólo por esto, ya está pagando nuestra cultura un precio muy alto”*⁵⁸⁶. La autora llama a la resistencia frente a la cultura de la pornografía, desde un punto de vista de que *“una sexualidad basada en la igualdad en último término requiere una sociedad que esté basada en la igualdad”*⁵⁸⁷, ya que la pornografía muestra roles absolutamente desigualitarios, ligados a la dominación y la sumisión. En este sentido, al

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁸¹ DINES, G., *Pornland. How porn has hijacked our sexuality*, Beacon Press, Boston, 2010, p. xvii

⁵⁸² Vid. *Idem*, p. 25 y ss.

⁵⁸³ *Idem*, p. 88.

⁵⁸⁴ *Idem.*, p. 89

⁵⁸⁵ *Idem.*, p. 110.

⁵⁸⁶ *Idem*, p. 163.

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 165

igual que propongo medidas frente a la prostitución, considero necesario tomar medidas frente a la pornografía, que es fácilmente, demasiado fácilmente, accesible vía internet. Está por demostrar la relación entre el consumo de pornografía y prostitución, pero ciertamente parece que una mayor sexualización en prácticas poco convencionales, y una reiterada visión de la mujer como objeto consumible, lógicamente favorecen que se instale esa imagen de la mujer, una imagen que también se repite en la prostitución, con lo que no es difícil imaginar que puede haber una mayor predisposición. Esta será una línea posterior de investigación tras esta tesis, en mi periodo postdoctoral. De entrada, creo que la propuesta necesaria respecto de la pornografía, especialmente (y urgentemente, de toda aquella que muestre especial menoscabo de la dignidad de la mujer, con sometimiento, humillación, restricción de movimientos, violencia, cosificación, etc), debe ser la prohibición de filmación y distribución, llegando a acuerdos internacionales entre los estados concernidos (dado lo transnacional y accesible de internet). En este sentido, soy favorable a la medida tomada en el Reino Unido⁵⁸⁸ en 2014 relativa a la prohibición de filmar escenas pornográficas en suelo británico que supusieran actos que evidencian más si cabe el menoscabo de la dignidad, tales como el golpeo, uso de objetos, ofensas verbales, restricciones físicas de movimiento, humillación, estrangulación, etc. Se trata de una modificación de la *Communications Act* de 2003 que al menos, aborda la cuestión y abre el debate sobre el nivel de violencia al que está llegando la pornografía, que es plenamente accesible. Creo que al menos, este debería ser el camino a seguir, como mínimo, por parte de los Estados que quieran evitar el menoscabo de la dignidad de la mujer (especialmente, aunque también del hombre) en un entorno que tiene tanto potencial de conformar imaginarios sociales sobre la sexualidad. Considero, no obstante, que esa sería una primera medida de muchas que habrían de continuar, en un claro sentido restrictivo.

Ampliaré más esta cuestión en mi investigación postdoctoral, fijándola como una línea de ampliación de mi investigación.

⁵⁸⁸ “The Audiovisual Media Services Regulations 2014 requires that video-on-demand (VoD) online porn now adhere to the same guidelines laid out for DVD sex shop-type porn by the British Board of Film Censors (BBFC). La noticia puede consultarse en esta dirección web: <http://www.independent.co.uk/news/uk/a-long-list-of-sex-acts-just-got-banned-in-uk-porn-9897174.html> El documento puede consultarse en esta dirección web de la British Board of Film Censors (BBFC). http://www.bbfc.co.uk/sites/default/files/attachments/BBFC%20Classification%20Guidelines%202014_5.pdf